GÜRDAL AKSOY

Dersim Alevi Kürt Mitolojisi

Raa Haq'da Dinsel Figürler

ARAŞTIRMA - İNCELEME



KomaL
CAPKIRIN•WESANDIN•BELAVKIRIN

059

DERSİM ALEVİ KÜRT MİTOLOJİSİ

Raa Haq'da Dinsel Figürler

GÜRDAL AKSOY

KomaL ARAŞTIRMA İNCELEME
BASIM · YAYIM · DAĞITIM

Gürdal Aksoy 1968 yılında Bingöl'de doğdu. İlk ve Orta öğrenimini sırasıyla Elazığ, Antalya ve Ankara'da yaptı. 1996 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun olan Gürdal Aksoy, antropoloji, tarih ve mitoloji alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır.

"Gürdal Aksoy'un yayımlanmış diğer çalışmaları:"

Kürt Dili ve Söylenceleri Üzerine İncelemeler, C. I
(Öteki yayınevi, Ankara, 1991)
Hieros Gamos, Tanrı Baba Üzerine Notlar
(Zagros yayınevi, İstanbul, 1993)
Tarihi Yazılmayan Halk Kürtler
(Avesta yayınları, İstanbul, 1996)
İnsan, Kültür ve Uygarlık
(Avesta yayınları, İstanbul, 1996)
Aşkın Sonu mu?
(Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1998)
Bir Söylence Bir Tarih Newroz
(Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1998)
Halklar Hapishanesi Anadolu, "Kürtlerde Anadolumerkezci Yabancılaşma"
(Komal yayınevi, İstanbul, 2002)

KomaL
BASIM • YAYIM • DAĞITIM

KOMAL
Araştırma/İnceleme

DERSİM ALEVİ KÜRT MİTOLOJİSİ
Raa Haq'da Dinsel Figürler
GÜRDAL AKSOY

Birinci Baskı
İstanbul-Şubat 2006

Editör
Komal

Mizanpaj
Komal

Kapak Resmi
Gürdal Aksoy

Kapak Tasarımı
Nesimi Aday

Baskı
Can Ofset

ISBN: 975-7102-13-X

KOMAL BASIM-YAYIM-DAĞITIM LTD. ŞTİ
Katip Mustafa Çelebi mah.
Hasnun Galip sk. Uğur Apt.
No:25 Kat:2 D:4 Beyoğlu/İstanbul
Tel: 0 212 243 83 97
Fax: 0 212 244 24 83
E-mail: Komalyayinevi@hotmail.com

DERSİM ALEVİ KÜRT MİTOLOJİSİ

Raa Haq'da Dinsel Figürler

GÜRDAL AKSOY

KomaL
BASIM • YAYIM • DAĞITIM

Tarihin altında kalanlara,
tarihi alt üst edenlere
ve bizi biz yapan
geçmişin dürüst, onurlu öznelerine...

İçindekiler

Hızır Hazır Nazır!
***Mitolojik Bir Kurtarıcı* ve *Dersim'deki Ayak İzleri*.........................215**

Kısaltmalar

AA.	Anadolu Araştırmaları
An. St.	Anatolian Studies
AD.	The Assyrian Dictionary
AJSLL.	The American Journal of Semitic Languages and Literatures
AÜDTCF.	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
DDDB.	Dictionary of Deities and Demons in the Bible, editors: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, Leiden: Brill
Ed.	Editor ya da edited
EI.	The Encyclopedia of Islam
EIr.	Encyclopedia Iranica
ER.	The Encyclopedia of Religion
EWA..	The Encyclopedia of World Art
ERE.	The Encyclopedia of Religion and Ethic
İA.	İslam Ansiklopedisi
EI.	The Encyclopedia of Islam
JAOS.	Journal of American Oriental Society
JNES.	Journal of the Near Eastern Studies
İÜEF.	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
JRAIGBI.	The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland
MEB.	TC. Milli Eğitim Bakanlığı
ODB.	The Oxford Dictionary of Byzantium
U-F.	Ugaritic-Forschungen
TA.	Türk Ansiklopedisi
TDEAD.	Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
TKAE.	Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü
TTK.	Türk Tarih Kurumu ya da Türk Tarih Kongresi
ty.	Tarih yok
Univ.	University
yb.	Yer belirtilmemiş

Yayınevi'nin Notu

Bir toplumun siyasal, ekonomik, sosyal, kültürel yapısının algılanması, temel sorunlarının bilince çıkarılarak bunların çözümü temelinde geleceğin kurulması uğraşı, o toplumsal yapıların, sorunların tarihsel arka planlarının öğrenilmesiyle içiçedir. Geçmişin öğrenilmesi, salt olayların tarih içindeki kronolojisinin çıkartılmasından ibaret bir tarih bilgisi değildir; esas olarak geçmişte yaşanan olayların, eylemlerin toplumsal nedenlerinin, bunların kökenlerinin araştırılması, tarihsel süreç içindeki gelişimlerinin, dönüşümlerinin incelenmesi, ne şekilde evrildiklerinin ya da nereye eklemlendiklerinin sorgulanması vb. gibi kapsamlı bir tarih bilincine sahip olmayı da gerektirir.

Bir toplumun geçmişinde yaşanmış bütün olayların nesnel bir kaydı yoktur; olabilmesi mümkün de değildir. Toplumun gelişim ve ilerleme düzeyine de bağlı olarak, bu geçmişin belli kısımlarına ilişkin ortaya çıkmış çeşitli yazılı ve sözlü kaynaklar, geçmişin öğrenilmesi uğraşında ele alınan temel verileri oluştururlar. Geçmişteki olaylara ilişkin yazılı ve sözlü kaynakların bolluğu, zenginliği, çeşitliliği, bunların daha kapsamlı değerlendirilebilmesine de olanak sağlarlar. Ancak bu verilerin, her halükarda onu meydana getirenlerin (o zamanki) siyasal/ideolojik bakışıyla belirlenmiş oldukları bir olgudur. Aynı şekilde geçmişi öğrenme çabası esas olarak bugünden, dolayısıyla bugünkü siyasal bilinç ve bakış açısının belirlenimi içinde yapılan bir uğraştır. Bu bakımdan söz konusu çaba bir yanıyla da geçmişte yaşanmış olaylara ilişkin çeşitli verilerin

değerlendirilmesinden, bilimsel eleştirisinden hareketle tarihin yeniden okunması, yazılması eylemi, geleceğin kurulması sürecinin yapı taşıdır.

Kürdistan'daki mevcut toplumsal ilişki ve yapıların, sorunların tarihsel arka planlarının araştırılması, ortaya çıkartılması çabaları bağlamındaki sorunlardan biri, geçmişteki olaylara ilişkin temel verilerin, yani yazılı ve sözlü kaynakların sınırlılığıdır. Kürdistan'ın aynı zamanda yüzyıllardır komşularının istilasına uğraması, yabancı güçlerin işgal ve egemenliği altında kalması, yazılı bir kültürün gelişebilmesine olanak tanımamış, Kürdistan toplumu içinde ağırlıkla sözlü kültür geleneği yer etmiş ve genel olarak bu kültür araçlarının dar kapasitesi içinde geçmiş olaylara ilişkin bilgilerin ancak çok az bir kısmı bugüne ulaşabilmiştir. Buna ek olarak Kürtlerin henüz kendi toplumlarının tarihine ilişkin verilerin az çok derlenip korunduğu ulusal bir arşivinin, müzesinin, kütüphanesinin bulunmuyor oluşu, bu konularda araştırmalar yapacak üniversiteler, enstitüler gibi bilim kurumlarının ya henüz bulunmayışı ya da oldukça yeni veya yetersiz oluşu vb. zorluklar karşısında, Kürdistan tarihini araştırmaya, öğrenmeye ilişkin çalışmalar adeta iğneyle kuyu kazar gibi oldukça zahmetli bir uğraşı gerekli kılmaktadır.

Elinizdeki bu çalışmada Gürdal Aksoy, bugüne dek pek el atılmamış bir konunun, Dersim'deki Alevi Kürd inançlarının tarih içindeki izlerini sürmekte, buna dair mitolojik simgelerin, ritüellerin tarihsel arka planlarına ışık tutmakta, bunların eklemleniş süreçlerini sorgulamaktadır. Yazar aynı zamanda toplumsal olay ve olguların geçmişini öğrenme uğraşının bilimsel yöntem ve araçlarının kullanılmasının da başarılı bir örneğini verirken, toplumsal tarih bilincinin gelişmesine, geleceği kurma çabalarına da önemli katkılarda bulunmaktadır.

Yeni kitaplarda buluşmak üzere...

Önsöz

Dersim -Türkiye'deki resmi adıyla Tunceli- pek çok yanıyla özgün bir yer olup, bu özellik dinsel inançlardan siyasete dek geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Kitap bugüne dek pek fazla araştırılmayıp bakir bırakılan yerel mitoloji üzerinedir. Burada okuyucuyla yörenin bazı önemli dinsel figürleri hakkındaki söylencelerin tarihsel kökenleri ve değişim süreçlerine dair bulgularımı paylaşıyorum.

Aslen sözlü bir kültüre sahip bu dağlı topluluğun tarihinin bir kesitini bile yazıyla canlandırmak, yanılma payı görece yüksek bir uğraştır. Şu halde kitap tabii ki -bilimi imkansızlaştırmayacak düzeyde- kuşkuyla okunmalıdır. Sonuçta ne hastalar için reçete yazan bir doktor, ne de öğrencilerine ev ödevi veren bir öğretmenim. Yöreden biri olarak yalnızca bizi biz yapan gizemli tarihi bilebilmek için uzun ve müşkülatlı bir serüvenin yolcusuyum. Fakat, bulduklarını diğer yolcularla paylaşmayı seven bir yolcu... Bu serüvene özellikle yöre insanının katılması en büyük temennimdir. Dolayısıyla yanıtlarını bulduğum tarihsel sorunlara ilişkin dahi ufuk açıcı, olgun eleştirileri sevinçle karşılayacağımı vurgulamak isterim. Belki de tarihin tam ve mutlak bilgisi hiçbir zaman elde edilemeyeceğine göre, aynı serüvende yeni bulgularla ortaya çıkarak eksik kalan noktaları aydınlatacak daha pek çok kimse olacaktır.

Kitabın öyküsü diasporada başladı ve bu onun kimlik kartındaki önemli işaretlerden biri. Önemli diyorum, çünkü Dersim'i bir anlamda diasporada tanıyıp anlamaya başladım. Diaspora öncesindeki bilgilerim yeterli değildiyse de, o vakit içinde bulunduğum ortamda beni böyle bir konuda araştırmaya zorlayan faktörler görece zayıftı. Söz konusu ortam siyasetin genelleyici toz bulutunun etkisiyle birçok

şeyi ya yutuyor ya da görünmez kılıyordu. İlk kez burada, hayatı büyük ölçüde *'canavarın karın'*nda geçmiş kimselerle tanışmanın etkisiyle böyle bir kitabın hazırlıklarına başladım. Bu nedenle kitabın ortaya çıkışına bir biçimde zemin hazırlamış ve onun hazırlanış sürecinde her nasıl olursa olsun katkısı olmuş herkese şükranlarımı sunmak isterim. Tabii ki, aynı zamanda *'Duvar sonrası'* sürecin olgunlaşan etkisinin payını yadsımamam gerektiğinin farkındayım.

Mitolojiye olan ilgim çok eskiye dayanıyor. Belki de bu ilgiyi çocukken dinlediğim yedi başlı ejderha masallarına kadar götürebilirim. Hayatın can sıkan hakikiliğine karşı onlar sırlarla dolu bir başka dünyanın kapılarını aralıyor bizlere. Bu sırların peşinde olmaktan, büyülü dünyaların içinde gezinmekten, kısacası sayfalar arasında da olsa serüven ve keşiflerden mutluyum. Böyle sırlarla dolu bir çalışmaya önsöz yazmaktan da... Üstelik, tarih içindeki bu gizemli yolculuğunuz ait olduğunuz coğrafyada geçiyorsa, daha bir heyecanlısınızdır. Hele ki, tozlu sayfalardan ve kollektif hafızanın unutulmaya yüz tutmuş dağarcığından çıkardığınız yeni bilgi ve bulgularla karşılaştığınızda keyfinize diyecek yoktur.

Böyle olmakla birlikte, kitabın hazırlanış evresini bir 'altın çağ' olarak tasavvur etmekten özellikle kaçınmak isterim. Zira, her araştırma gibi bu serüven de kendine özgü sorunlarla başlayıp sonuçlandı. Bir araştırmacı için en önemlisi de okuyucuları yanıltmama sorumluluğudur ki, araştırma sonucunda elde edilen bulguların doğruluk dereceleri bir yana, kimi terimlere yüklenilen anlamlar bile bu sorumluluğun bir parçası sayılırlar. Bu bağlamda, kitapta sözgelimi 'Suriye' ve 'İran' gibi kimi coğrafi kavramlar bir zorunluluk halinde gerek bir anakroniye meydan vermemek, gerekse içeriklerindeki politik şaibeye işaret etmek maksadıyla ancak tırnak içinde kullanıldılar. Bu gibi şemsiye kavramlar bazı tarihsel gerçeklikleri kolayca gölgeleyebildikleri gibi tarihçileri de kolaycılığa sevk etmektedir. Bu kavramlardan biri de Zerdüştiliktir. O da özellikle Alevi

Kürt tarihyazıcılığı açısından benzer işlevlere sahiptir. Kürt Aleviliği *(Raa Haq)* hakkındaki mevcut çalışmaların Zerdüştiliğin kültürel etkilerini şimdiye dek somut bulgularla tespit etmek yerine, onu daha çok genel bir *referans kavram* olarak kullandıkları biliniyor. Diyebilirim ki, bu dinin Dersim Alevi Kürt inançlarındaki uzantıları bu çalışmada afakî iddialar yerine, somut bağlantılar kurularak ortaya çıkarılmış oldu. Bu bulgular öyle tahmin ediyorum ki, yörenin diğer tarihsel kesitlerine açıklık getirecek zemini de yaratacaktır. Fakat, bu aynı zamanda yeni bazı soruların yatağı olacaktır. Örneğin, *Bava Duzgı* (Türkçe'de *Düzgün Baba*) adlı mitolojik figürün tanrı Mithra'nın bir devamı oluşu, yörenin dinsel tarihine ışık tuttuğu kadar beraberinde çözümlenmesi gereken bazı tarihsel sorunları da getirmektedir, -ki, kitabın ilk bölümünde Mithra ile Duzgi arasındaki bu devamlılık irdelendi.

Çalışmanın ana bölümlerinden biri de Xızır'ın Raa Haq'daki rolü ve onun prototipi olduğunu tespit ettiğim tanrı Kothar hakkındadır. Konu hakkında vardığım sonuç literatürde hâlâ baskın olan bir başka tezin sonuna işaret ediyor. Hollandalı araştırmacı Arent Jan Wensinck'in Hızır hakkındaki savı artık önemli ölçüde geçerliliğini yitirecektir. Bu düşüncemin tohumları Ankara'da bulunduğum zamanlara dek gidiyor. Bunun ilk işareti -yalnızca bir benzerlik düzeyinde- 1991'de yayımlanan ilk çalışmamda yer almaktaydı. Ondan birkaç yıl sonra bir gazetedeki (*Özgür Ülke,* 1994) köşe yazısında ilk kez bu düşüncemi formüle etmeye çalışmıştım. Dersimle ilgili bir araştırma dergisi olan *Munzur*'un ilk sayısı (2000) için konu hakkında aceleyle yetiştirmek zorunda kaldığım ilk ve yine aynı derginin sonraki sayılarından birinde (2002) yayımlanan son makalemi de burada anmak isterim. Kitapta başka yeni bulgularla birlikte bu savın daha sistematik bir yorumu var.

Seyitler Mitolojisi başlıklı bölümlerde ise, Dersim'in bazı 'mitolojik' seyitleri hakkındaki söylenceler analiz edildi. Kureş'in aslana

binmesi, Bamasur'un duvar yürütmesi, Ağuçan'ın ise zehir içmesi gibi keramet olarak da bilinen mitolojik öykülerin kaynakları belirlenmeye, söz konusu seyitlerin aynı zamanda tarihsel kişiler olup olmadıkları sorunu aydınlatılmaya çalışıldı.

Bir başka bölümün konusu Munzur nehri hakkındaki söylencedir. Bu bölümde Munzur adının kökeni, hakkındaki söylencenin otantik olup olmadığı, değilse başka hangi coğrafyalarda mevcut olduğu ve hangi toplulukca yöreye taşındığı, asıl temaya yörede ne gibi motifler eklendiği, Munzur'un bir tanrı ya da tanrıçanın veli kimliğinde bir devamı olup olmadığına dair yeni bulgular, yorumlar ve yanıtlanması gereken bazı sorular var.

Terminoloji hakkında da birkaç noktaya değinmeyi zorunlu görüyorum. Kitapta yöredeki dil ya da lehçelerden ikisinin *(Kurmancî* ve *Kırmanckî)* Türkçe söyleniş biçimleri olan *Kurmançca* ve *Kırmançca* tercih edilmişken, Dersim söz konusu olduğunda *Hızır* adı yerine bunun yöredeki biçimi olan *Xızır* kullanılmıştır. Türkçe *Yezidi* yerine -ki bu Yezit adını çağrıştırdığından- Kürtçe biçimi olan *Êzdi* adı tercih edildi. Yine yörenin mitolojik karakterlerinin hemen hepsinin adı yöredeki orijinal biçimleriyle anıldılar. Bunun tek istisnası Munzur oldu diyebilirim. O Dersim'de yakın bir geçmişe dek *Mızur* ya da *Muzur* olarak biliniyorken, sonrasında Munzur olarak yaygınlaşmıştır. Gerçekten Dersim inançları bağlamında dikkat edilmesi gereken bir nokta da, mitolojik ya da dinsel adların Türkçe'ye uyumlaştırılmış biçimleri yerine, mümkün olduğunca yöredeki orijinal biçimlerini kullanmak gerektiğidir; özellikle Newroz sözcüğünde olduğu gibi politik bir baskı ve reddediş söz konusuysa... Bu bağlamda Düzgün yerine *Duzgı*, Baba Mansur yerine *Bamasur*, Derviş Güler ya da Derviş Güver yerine *Derviş/Dewres Gewr* adlarını tercih etmek uygun olacaktır. Dolayısıyla Munzur adı konusundaki tercihim kültürel tavır bağlamında bir yere kadar bir tezat sayılabilirse de, Düzgün gibi Türkçe'ye yorulabilecek bir ad olmadığından, bunda

büyük bir sakınca görmediğimi belirtmeliyim. Oysa, Bamasur'un Baba Mansur adıyla ilişkili olup olmadığı bile tam olarak açık değilken, onu sürekli olarak Baba Mansur olarak kullanmak tehlikeli bir klişe yoruma dönüşmüş görünmektedir. Aslında ideolojik çatışmalara konu olsun ya da olmasın, bilimsel zeminde orijinallerini esas almak daha uygun görünmektedir. Diğer durumda ise, hiç değilse orijinal biçimlerine önemle vurgu yapılmalıdır. Aksi halde Dersimli Alevi Kürtlerin kendileri uzunca bir süre daha Türkleştirilme projesinin hem nesnesi, hem öznesi olmaktan kurtulamayacaklardır.

Dersim'de bugün bazı topluluk adlarının çoğul kullanımındaki -an son eki (Kurmançça) yerini Türkçe'de -lı, -li, -lu, -lü gibi takılara bırakırken, bazen de aynen olduğu gibi kullanılmakta ve sonuna yine aynı Türkçe çoğul takıları eklenmektedir. *Kureşanlılar* örneğinde olduğu gibi... Türkçe'deki -lı, -lu gibi eklerin bu adların anlamlarını kaydırdığı düşüncesiyle çoğul eki olan -an'a dokunmayıp, Türkçe olan söz konusu son ekleri eklememeye özen gösterdim. Bu nedenle Kureşanlılar yerine Kureşan, Bamasuranlılar yerine Bamasuran, Ağuçanlılar yerine de Ağuçan'ı tercih ettim. Burada Ağuçanan yerine Ağuçan'ı tercih etmemin önemli bir sakıncası olmadığı kanısındayım. Tanrı anlamında kullanılan sözcüğün ise her iki biçimini *Haq/Heq* kullandım. Din söz konusu olduğunda ise, Kurmançça konuşanların onu nasıl adlandırdıkları konusu henüz aydınlatılamadığından, bazen *Alevilik*, bazen Raa Haq (Kırmançça) terimleriyle yetinmek zorunda kaldım.

Terminoloji açısından belirtmek istediğim bir başka nokta, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında kutsallaştırılmış ve ermiş sayılan bazı kişileri ifade etmek üzere kullanılan aziz ve veli terimleri bağlamında meramımı anlatabilmesi açısından her defasında kesin bir farklılık gözetmeye gerek duymadığımdır.

Kitabın adına gelince, başlangıçta onu *Dersim İdeolojisi, Asi Bir Tarihin Dinsel Arka Planı* (I) olarak düşünmüştüm. *Giriş*'te Dersim

ve Dersimlilik üzerine yazarken, bunun 'etnosentrik' (Alevi Kürtler) bir indirgemeye yarayacağı ve yörede yaşayan farklı kültür mensublarını bir bakıma Dersimliliğin dışında tutacak bir biçimde yorumlanacağı düşüncesiyle uygun olmadığına karar verdim. Bu nedenle *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi* başlığını tercih ettim. Kitabın adındaki değişikliğin kişisel bir yararı da oldu; çünkü, çalışmayı iki cilt olarak tasarlamıştım ve bu ilki olacaktı. İkinci ciltte ise daha çok kimlikle ilgili olmak üzere toplumsal, kültürel, politik sorunlara dair konuları ele alacaktım. Şimdi böyle bir zorunluluğum yok.

Bu çalışmada yörenin bazı mitolojik/dinsel karakterleri ve onlar hakkında anlatılan kimi söylenceler araştırma kapsamına alınmıştır. Aslında dinsel başlık altında irdelenecek daha birçok konu var. Sözgelimi, Dersim'de Ali'nin konumu, yemin olgusu, cinler gibi konularda şimdiye dek yapılmış herhangi bir bilimsel araştırma yok. Bu gibi örnekler bir yana, Dersim Alevi inançları bir külliyat olarak şimdiye dek yadsınmış ya da unutulmuş gibidir ya da uzaktan basitçe tasvir edilmeye çalışılmıştır. Sanırım Aleviliğe olan genel ilgi başka faktörlerin de biraraya gelmesiyle konuyu araştırmacıların gündemine oturtacaktır. Mevcut bazı çalışmalar bunun ilk işaretleri olsa gerektir. Umarım kitap bu alandaki araştırmalar için teşvik edici olur.

Son olarak bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek amacıyla bir hususu aydınlatmak istiyorum. Gerek yayın dünyasının içinde olan, gerekse bu dünyayla doğrudan bir ilgisi olmayan yakın çevremin genel temayülü üzerine, çalışmayı www.rizgari.org ve www.rizgari.com websitelerinde yayımlanan makalelerimde olduğu gibi *Ez* adı yerine, yine *Gürdal Aksoy* adıyla imzalıyorum. Bir kez daha çalışmaya katkısı geçen arkadaşlarıma teşekkür ederim.

İsimlerin güce dönüşmediği bir dünya için...

Gürdal AKSOY

Nisan 2004-Kasım 2005

Giriş

'Biz insanların dünyevi meselelerini teolojik meseleler olarak görmüyoruz. Tersine, teolojik meseleleri dünyevi meseleler olarak görüyoruz. Tarih şimdiye kadar hep kör-inançla yorumlandı; biz kör-inançları tarihle yorumluyoruz.'

Karl Marks, *Yahudi Sorunu.*

Dersim neredir, nedir ve *Dersimliler* kimlerdir?

Böyle çok boyutlu sorulara ilk elden verilebilecek çeşitli cevaplar her zaman vardır; ancak, hazır cevaplar ve popüler klişeler yerine, Dersim kavramının ne gibi karşılıkları olduğu ve hangi ilişkiler bağlamında şekillendiği üzerinde düşünmenin, Dersimlilerin ve onları var eden toprağın bilinebilmesi bakımından iyi bir başlangıç olacağı kanısındayım.

Herşeyden önce Dersim coğrafi, dinsel, kültürel, siyasal karşılıkları olan akışkan bir kavramdır. Akışkanlığı ise, her kavram gibi tarihin kendisinde gizlidir. Bu nedenle tarihsel süreç içinde hangi dönemle ilişkilendiriliyorsa, onu söz konusu dönemin tarihsel ilişkileri ve karşılıklarıyla kavramak gerekir. Sözgelimi 4., 10. ve 17. yüzyıllardaki '*Dersim*' ile 21. yüzyıldaki Dersim içerik bakımından kuşkusuz önemli farklılıklar taşırlar. Böyle olduğu için, Dersimlilerin

kimler olduğu sorusu her tarihsel dönemin kendine özgü koşullarına bağlıdır. Bugünden düne bakıldığında, herhangi bir dönemin özgünlüğünün yadsınması yalnızca tarih açısından değil, bugünkü sosyal yaşamın kendisinde de çeşitli sorunlara yolaçar. Bu bağlamda, Dersim kavramının bugünkü çağrışım alanı yalnızca Alevi Kürtlerle sınırlandırılmışken -ki bu yanıyla Çemişkezek düpedüz Dersimdışılıştırılmıştır-, belli bir tarih esas alındığında -sözgelimi 20. yy.'ın başları- buna Dersim'de yaşayan Ermenileri de dahil etmemek için herhangi bir geçerli neden yoktur. Tek sorun, Türkçesiyle Dersimliler teriminin belli dönemlerde yalnızca yöredeki bazı Kürt aşiretlerini ifade ediyor oluşudur. Fakat, aynı coğrafyada öteden beri yaşayan diğer toplulukları terminolojik muhafazakârlığa kurban etmemek gerekir. Bu nedenle sözgelimi Dersimli Ermenilerden söz etmek ya da Dersimliler derken onları terimin bu geniş kapsamına dahil etmek kesinlikle yanlış olmayacaktır. Kaldı ki, son yıllarda dahi kendi Ermeni köklerini keşfeden bazı Dersimlilere rastlanmaktadır. Yine de bugün Dersimlilerin lokal tarih çalışmalarında Ermenilerden de söz edilmesine rağmen, Dersimlilik genel olarak Alevi Kürtlerle ve bazen de Kırmançça (Zazaca) konuşanlarla özdeşleştirilmektedir ki, kanımca her iki özdeşleştirmede de bir isabet yoktur.

Birincisi, bugün Dersimlilerin tamamı Alevi Kürtlerden ibaret değildir ve bu nedenle Dersim kavramını Alevi Kürtlerle eşitlemek lokal düzeyde indirgeyici bir homojenleştirmeye yol açmaktadır. İkinci olarak, yörede yaşayan bazı Kırmanç aşiretler yakın bir döneme dek genel olarak *Desiman* (Dersimliler) adıyla anılmış olmakla birlikte, bu adlandırma söz konusu içerikle dondurulup bugüne olduğu gibi taşındığında ya da yalnızca bu içerikle sabitlendiğinde, *Dersim* kavramı -Kırmançça konuşanların tamamını da kapsayan şekilde- yine yöredeki tek bir toplulukla eşitlenmiş olacaktır ki, bu da Çemişkezek'in yanı sıra büyük ölçüde Mazgirt ve Pertek'in de Dersimdışılaştırılması anlamına gelir. Aynı şekilde *Kırmanciye* adı

bütün bir Dersimle özdeşleştirildiğinde de sorun mevcudiyetini koruyor. Oysa ki, o bugün Dersim'in yalnızca belli bir bölgesini tanımlayabilir.

Kırmanciye adı anlaşıldığı üzere, geçmişte Kırmançça (Zazaca) konuşanların ya yalnızca kendi yaşadıkları ya da Kırdaşlar (Kurmançlar) ve belki de diğer bazı topluluklarla birarada yaşadıkları alanı ifade etmek için kullandıkları bir terimdi. Bu terim son zamanlarda bazen coğrafi olarak günümüz Dersim kavramının yerine ikame edilmektedir. Kurmançça (Kırdaşca) konuşanların Dêsim (Dersim) adını bazı Kırmanç aşiretler için kullandıkları bilgisi dışında, yaşadıkları alanı ya da Kırmançça konuşanlar ve yörenin diğer topluluklarıyla paylaştıkları ortak dinsel ya da coğrafi alanı nasıl adlandırdıkları ise henüz bilinmiyor. Keza, yörenin diğer topluluklarının tarihsel adlandırmalarını da bulup gün ışığına çıkarmak gerekir. Ancak, bütün bu coğrafi terimler ya da adlandırmalar tek başlarına modern Dersim kavramının yerine ikame edilmeye çalışılırsa, çok açık ki sorun içinden çıkılamayacak daha karmaşık bir hal alır.

Dersim kavramının bu tür içeriklerle yeniden üretilmesi ya da onun yerine başka terimlerin ikame edilmeye çalışılması, en başında kavramın refere ettiği toplulukların ruhsal olarak birbirlerine yabancılaşmalarına yol açmaktadır. Böylece terminolojik köken fetişizminden kaynaklı basit entellektüel yanlışlıkların da ötesinde, söz konusu denklemin potansiyel sosyolojik sonuçları bakımından dağıtıcı bir işlevi vardır. Bu yaklaşım bir yandan Dersim'deki iç farklılıkların yadsınmasından birbirini dışlamaya dek bir homojenleştirme tehlikesi taşırken, diğer yandan ise Türk devletinin bu farklılıkları kendi parçalama siyasetinin işlevsel bir aracına dönüştürmesine olanak tanıyacaktır. Bu nedenle bugün yeniden üretilmeye çalışılan Dersim kavramının, üzerinde yaşayan toplulukların tamamını kapsayan ve aralarındaki toplumsal bağlılıkları birbirlerini yok sayma, bastırma, sindirme ya da yok etme yönünde zedelemeyen ana toprak

olarak inşa edilmesinin ve aynı zamanda tarihsel içeriğiyle geçmişte bağrında yaşamış halklardan ve onların bırakmış oldukları kültürel mirastan da soyutlanmamasının hayati bir önemi vardır.

Burada bir başka hayati nokta daha var. Bu ise, çoğunluğunu Alevi Kürtlerin oluşturduğu çokkültürlü Dersim imajının politik olarak *'çokkültürlü Anadolu'* söyleminin bir parçasına dönüştürülme çabalarında gizlidir. Çünkü; nasıl ki modern dönemde *Alevi* olarak tanımlanan benzer inançsal dokulara sahip topluluklar etnik, kültürel ve toplumsal farklılıklarına rağmen *Alevilik* adı altında biraraya getirildilerse ve nasıl bu terim aralarındaki etnik ya da ulusal farklılıkların örtülmesi yolunda kullanıldıysa, bugün popüler bir klişeye dönüşmüş olan *'Anadolu Aleviliği'* de yine aynı yolda kullanılmaktadır. Böylece söz konusu toplulukların tek bir ad altında toplanarak homojenleştirilmeleri ile onların mekân birliğinin sağlanması süreçleri kendisini bu klişede somutlamıştır ki, bu başta Dersim'de yaşayanlar olmak üzere Alevi Kürtlerin tamamının İttihat ve Terakki mensuplarınca uydurulmuş Türkçülüğe ait bir kavram aracılığıyla Alevi Türk potası içinde eritilmesine olanak tanımaktadır.

Dersim neresidir ve Dersimliler kimlerdir sorusunun yol açtığı problem yalnızca Dersim'in kavramsal içeriğiyle ilgili değildir kuşkusuz. Özellikle geçen yüzyılın son çeyreğinde daha da büyüyen etnik ve dinsel kimlik arayışlarının ve çatışmalarının koşullandırması da söz konusudur. Sosyalist olmadığı yönünde bugün daha berrak verilere sahip olunan Sovyet sisteminin dağılışının ardından gittikçe artan etnik, dinsel ya da lokal kimlik vurgusu bir anlamda içinden kolayca çıkılamayan bir karmaşa yaratmıştır. Bastırılan, yok edilmeye çalışılan kültürlerin kendilerini yaşatma çabaları gibi bazı bağlamlarda pozitif sayılabilecek etkiler uyandırmakla birlikte, diğer yanıyla din ya da etnik merkezciliği öne çıkaran bu sosyo-politik atmosfer insanlığın ortak, evrensel sorunlarına olan sıcak ilginin soğumasına da zemin olmuştur. Böylece kutuplaştırılıp bu haliyle

kutsallaştırılan farklılıklar Kürtler gibi sömürge ulusların iç farklılıklarını dahi bir parçalanmaya taşıyıp aralarında toplumsal bir diyaloğun gelişimini ketlerken, değişik motivasyonlarla gelişen/geliştirilen çeşitli bölge ya da grup narsizmleri ise yeni 'Öteki'ler yaratıp, toplumsal bağlamıyla 'dün'ü başka biçimlerde yeniden üretmeye vesile olabilmektedirler.

'Dün'ün başka biçimlerde yeniden üretilmesine örnek olarak, dar anlamda Dersimliliğin ulusal bağlamından koparılarak -ki geçmişte bunun mihengi, ayakları yere basmayan *enternasyonalizm*di- kendi başına bir ulusmuş tavrına sürüklenmesidir. Yine toplumsal kimliğin kuruluşunda kadın kimliğinden geçmişin ölçüleri doğrultusunda yararlanılması da dikkat çekicidir. Kültürel özerkliğin kendisi dahi meşruiyet referansını aynı zamanda evrensellikten alırken, haklılık referanslarını yine evrensel iddialardan alan kadınların, kültürel özerklik vurgusu güçlü bu toplumsal kimliğin yeni dizayn biçimlerinde de söz konusu lokal kimliliğin sınırlarında bir Öteki cins olarak konumlandırıldıkları gözlenebilir. Nitekim, Alevi Kürtlüğü ifade eder biçimde Dersimliliğin tanımlanmamasının her biçiminde, kadınlar bir ölçüde bu kimliğin sınırlarını belirleyen sınır taşları vazifesi görmektedirler.

Belirtmeye gerek yok ki, yöre insanı kültürel farklılıkların öne çıkmasıyla bir yandan bu farklılıkların tanımlanma ihtiyacının belirdiği, öte yandan insanlar arasındaki evrensel, ortak noktaların birer küçük harfe dönüştüğü sürecin dışında değildir. Dahası açıkça söylemek gerekirse, Dersim kavramı kendi toplumsal bağlamı içinde adeta bir belirsizliğe, bir parçalanmışlığa doğru meyleder görünmektedir. Çünkü, onu kendince yeniden üretmeye kalkışan her kesim, bir farkındalık içersin ya da içermesin, Dersim'e çoğunlukla mensup olduğu dil/lehçe ya da din üzerinden bir homojenlik aşılamaya çalışmaktadır. Bu hakimiyet kurguları nedeniyle karşımıza yer yer birbirinin tezadı olarak kurgulanmış değişik Dersim ve

Dersimli imgeleri çıkmaktadır. Bu nedenle bugün özellikle diasporadaki farklılaşma eğilimleri dikkate alındığında, artık şu söylenebilir ki, *Dersimli* yoktur, *Dersimliler* ve bununla ilişkili olarak onların birbirlerinden farklı tasavvur ettikleri *Dersim(ler)* vardır. Bu panaromik kimlik tablosunda aynı zamanda Türk devletinin Dersim'i Kürdistan'dan soyutlamayı hedefleyen ve ancak böylelikle başarı sağlayabilen stratejisi rol oynamaktadır; çünkü, az sayıda da olsa hâlâ asimilasyon politikalarının etkisiyle kendilerini *Türk* sayan Dersimli Kürtlere rastlanabileceği gibi, politik ya da tarihsel diğer kimlik tercihlerinde *(Dersimli, Alevi, Zaza, Kırmanç , Sosyalist vb)* eğilimsel olarak *anti-Kürtlük* uyarılmak istenmektedir. Sonuçta, Dersim hakkında yürütülen resmi politikalar genel olarak Kürdistan politikasının bir parçasıdır, ondan soyut değildir. O halde, yöre insanlarından toplumsal benliklerini oluşturan farklılıklarına ve kültürel miraslarına sahip çıkmaları kadar, bu farklılıkları sōz konusu politikalar doğrultusunda işlevselleştirmemeleri konusunda da hassas olmaları beklenir.

Öneminden dolayı Dersimli Alevi Kürtler açısından bu anti-Kürt hissiyatın çeşitli nedenlerinden kısaca söz edebiliriz. Türk devletinin sistematik ve sinsi kışkırtmaları ile diasporanın kendine özgü durumu bir yana, bunun önemli diğer iki nedeni periferal tepki ve bununla eşgüdümlü dinsel şekillenıştir. Öyle ki, Êzdiler arasında da aynı zamanda *dinsel motivasyon*la ilişkili olarak belli bir döneme dek kendilerini Kürt saymama yönünde genel bir eğilim mevcuttu. Ancak, mevcut tepkide 'merkez'in örtük ya da açık değerler tazyikinin -değer hegamonisinin- rolünü de unutmamalıyız.

Sorular ve sorunlar bununla sınırlı değil, devamı bir film şeridi gibi birbirini takip ediyor. Karelerden birini de yine yörenin tarihsel bağlamından soyutlanamayacak olan coğrafi kapsamına dair yaklaşımlar oluşturuyor. Dersim, bilindiği üzere *dar anlamıyla* bugünkü *'Tunceli'* il sınırlarına tekabül etmekte ya da en azından bu sınırlar

bugün genel bir kabul görmektedir. Çemişkezek, Nazımiye, Mazgirt, Hozat, Pertek, Ovacık, Pülümür ve Tunceli il merkezi Dersim'e dahil edilirken, yakın bir geçmişte coğrafi ve/veya kültürel olarak Dersim'in birer parçası sayılan Erzincan ve Sivas'taki Alevi Kürtlerin yaşadıkları alanlar, bu dar kapsam esas alındığında *coğrafi olarak* söz konusu sınırların dışında görülebilmektedir. Bunun aksine, *dinsel* ya da *kültürel anlamıyla* Dersim bugün bile Alevi Kürtler için bir merkez sayıldığından, bir anlamda 'Dersimlilik'in orada yaşayanları da içine alan kültürel kuşağı ifade ettiği kabul edilmektedir. Kanımca dar coğrafi kapsamıyla Dersim'in kendisine politik karşıtlık olarak üretilmiş olan 'Tunceli'ne eşitlenmesi bütünüyle reddedilecek bir çelişki olmasa gerektir; çünkü, *çekirdek Dersim* genel hatlarıyla batı sınırını yukarı Fırat ile Munzur dağlarının, güney sınırını Murat suyunun belirlediği, doğusunda ise Bağin kalesinin adeta bir sınır işareti olduğu bir alan olarak düşünülebilir. Bu bir yere kadar kabullenilebilir çelişkinin yakın dönemde Dersimdışılaştırılan Sivas ve Erzincan Alevi Kürtlerine ne gibi etkileri olmuştur, ayrıca üzerinde düşünmeye değer ki, burada bir kez daha belirtirsek, bu tablonun ortaya çıkmasında Türk devletinin idari ve coğrafi politikaları rol oynamıştır.

Kanımca tarihsel önemine parelel olarak Dersim'i Dersim yapan kültürel katmanları bilebilmek amacıyla Dersim'in yanı sıra *Mameki, Kalan, Tujik, Kırmanciye* gibi coğrafi adların tarihsel karşılıklarının izi de sürülebilir. Bunu yaparken, söz konusu coğrafi terimlerin Dersim kavramı gibi bugünkü içeriğiyle çok eski dönemlere dek taşınamayacağını unutmamakta yarar var. Sözgelimi, bundan üç beş yüzyıl kadar önce bugünkü içeriğiyle Dersim kavramı söz konusu bile değilken, Çemişkezek Kürdistan'da popüler bir yerdi. Şerefhan'ın söylediğine göre, o dönem Kürdistan denildiğinde Çemişkezek anlaşılırmış.

Burada bu gibi sorunlara işaret etmekle birlikte, bunların tamamına kesin ve hazır cevaplar vermekten özellikle kaçınmak isterim.

Hiç değilse bu, çalışmanın ana konusu değildir. Yine de Giriş bağlamında mevcut bazı örtük sorunlara spot tutmak, çözüm zeminlerinin erkenden oluşturulmasını sanırım daha kolaylaştıracaktır. Yanı sıra şimdiye dek kapsamlı araştırmaların konusu olmamış yerel söylenceler hakkındaki bu çalışmada, Dersim kavramının yeniden içeriklendirilmesi çabaları için geçmişten çıkarılabilecek bazı ipuçları bulunabileceği kanısındayım.

Marks bir keresinde yel değirmeninin bize feodal toplumu, buhar değirmeninin ise kapitalist toplumu verdiğini söylemişti. Mitologlar ve tarihçiler ise, yakın zamanlara dek benzer biçimde mitosların *premodern* döneme, tarihin ise *modern* döneme tekabül ettiğini söyleyedurdular. Leslek Kolakowski'nin ince esprili değerlendirmesine uyarak -aslında her iki değirmen de bize yalnızca un verir diyor Kolakowski-, tarihin de, mitosun da bize 'yalnızca' *kimlik* verdiğini söyleyebiliriz. Bu durumda söylencelerle ve onların tarihiyle meşgul olmak, aynı zamanda örtük ya da açık olarak kimliklerle meşguliyet anlamına gelecektir. Bu yanıyla Raa Haq söylencelerinin tarihi Dersim Alevi Kürt kimliğine ait bazı parçacıkların yerli yerine oturması bakımından önem taşımaktadır.

Her yeni kimlik inşaasında olduğu gibi, Dersimliliğin farklı biçimlerde inşa edilmesinde de gerek mitosların, gerekse tarihin merkezi bir önemi vardır. Entellektüel bir faaliyet olarak tarih yazıcılığı genellikle bir masumiyet içermez. Hele ki, onunla bir yandan yeni bir kimlik inşa edilirken, öte yandan başka kültür ya da kimlikler hafifsenip yok sayılıyorlarsa. Bu süreç toplulukları tehlikeli bir kısır döngünün içine hapsedip boğmaktadır. Nihayet Hobsbawm'ın söylediği gibi, '*görünürde masum klavyeler üzerine yazılan cümleler, ölüm cümleleri olabilir*'. Öyle ki, tarihle başka kimliklerin ölümüne hükmedildiğinde ya da etnonarsist eğilimler başkalarını göremeyecek, hatta yoksayacak ölçüde beslenip büyütüldüğünde, sonuçta ortaya şu ya da bu ölçüde istenilmeyen tablolar çıkmaktadır.

Burada tarihin dışında ya da bütünüyle karşısında düşünülmemesi gereken mitosların rolü de küçümsenemez. Yeni bir tarih aracılığıyla genellikle yeni bir ruh kazanan eski mitoslar, bazen toplumlara güven ve moral aşılamanın da ötesinde, başkalarını hafifseyip yoksayacak kadar toplumsal egoları şişirmektedir.

Tarih egemen görünümüyle bir mücadele, tarih yazıcılığı ise aynı ölçüde bu mücadelenin başka araçlarla başka biçimlerde sürdürülmesi olduğuna göre, ezilenlerin bu mücadeledeki yöntemlerinde ayırıcı bazı farklılıklar olmalıdır. Yani, ezilen kollektif öznelerin kendi tarihlerini yazma biçim(ler)i ve amaç(lar)ı ile mitosları ezenlerinkinden farklı olmak zorundadır. Bu Dersimli Alevi Kürtler için de geçerlidir. Her ne kadar onlar tarih içinde mutlak, ezeli bir ezilen özne olmasalar da, modern dünyada Türk milliyetçiliği kadar Kürt ulusçuluğunun bazı yorumlarında da -özellikle Kürtlüğün PKK'ci yorumunda- böyle bir konuma sahip olmuşlardır. Nihayet, Dersim'e *'medeniyet götürenler'* ile *'Dersim kişiliği'*yle uğraşanlar farklı yerlerden, ama kesinlikle benzer konumlardan hareket etmişlerdir. O halde, bugün aynı zamanda Dersimli Alevi Kürtlerin kendisi yukarıdaki sorunun muhatabıdır: Tarihi nasıl yazmalı ya da tarih nasıl yazılmalıdır?

Tarih bir anlamıyla iktidardır; yenilenlerin değil yenenlerin, ezilenlerin değil ezenlerin, zayıfların değil güçlülerin ve nihayet alttakilerin değil üsttekilerin 'tekelindedir'. Bu yüzden o devlettir, erkektir, dindar ve heteroseksüeldir. Uzunca bir dönem genel karakteristiği bu olan tarihin salt retoriğini değiştirmekle ya da bazı yeni metodik eklentiler yapmakla 'yeni' bir tarih yazılamaz. İçerik olduğu gibi kopyalandıkça, yenilik yalnızca etiketinde kalacaktır. Oysa ki tarihi yenenle yenilenin, ezenle ezilenin ilişkisi bağlamında kavramak gerekir. Hiç değilse karşıt olarak görülen sınıfın ya da Öteki olarak bilinen toplulukların toplumsal, kültürel ve politik pozisyonlarının kavranabilmesi adına bunlar zorunlu görünüyor. Bu Dersim'i

Dersim yapan toplumsal, siyasal ve tarihsel ilişkilerin izlerini sürmek demektir ki, böyle bir tarih daha az problematik olacaktır.

Öteki yaratma çift yönlü olarak aynı zamanda bir Ötekileşme süreci olduğundan, tarih topluluklar arası bazı sahte kutuplaşmaların aracı haline getirildiğinde, parçalanmış ezilen dünyanın üzerinde iktidar kurmuş olanların tahtları daha da sağlamlaşmaktadır. Ezilenlerin dünyasında farklılıklara rağmen karşılıklı kültürel hoşgörünün ya da bir tür empatik iletişimin sağlanabilmesi, bir anlamda tarih yazıcılığındaki bu tür kutuplaştırmalardan vazgeçmeye bağlıdır. Dolayısıyla bu etkinliğin neredeyse olmazsa olmazı görülen kimi öğelerinin kendisini tartışmak gerekir. Fakat, ondan önce bir noktayı önemle vurgulamak isterim ki, Dersimli Alevi Kürtlerin genel Ötekisi olarak Türk sömürgeciliği, Türk solunun *kardeş olma* ya da Alevi Türk retoriğinin etnik kimliğinden soyutlamış olduğu *insan olma* kurmacalarıyla aklanamaz ve bu yaklaşımlar olması gereken söz konusu anlayışla bağdaştırılamaz. Yani, beni ben olarak kabul etmeyerek varoluşsal haklarımı yok sayan ve beni ezen kimse, 'doğal' siyasi Öteki'm olmayı kendisi seçmiş demektir. Türk resmi ideolojisi doğrultusunda beni yok sayan, Alevi ya da sosyalist Türk de olsa bundan kurtulamayacaktır; çünkü, varlığımı inkar etmekle zaten öncelikle onlar beni bir Öteki'ye dönüştürmüştür. Bana kalan ise, bu siyaseti açığa çıkarmaktır.

Tarih yazıcılığına dönersek, biliniyor ki tarih ile yapı, tarihsellik ile yapısalcılık birbirinin tezadı görülmektedir. Böyle olmakla birlikte, onda kimi 'yapısal' öğeler bulmak pekâla mümkündür. Hemen her toplumsal kimliğe ait tarih yazıcılığında görülen geçmişin idealize edilerek bir *'altın çağ'* kurgulanması böyle bir öğe sayılabilir. Yine birer özne olmakla birlikte, mücadelenin genel ruhuna uygun olarak yaratılan kahraman ve hainler de tarihin vazgeçilmez 'yapısal' öğeleri gibidir. Bunu *tarihin 'yapısal' mitolojisi* olarak adlandırmak doğru olur mu, bilemiyorum; ama, bütün bunlar bana herşeyden çok böyle bir başlığı çağrıştırmaktadır.

Kuşkusuz ezilenlerin tarihinde de 'mitik' öğeler olabilir; ancak, aslolan onların *tarihe karşı tavırlarıdır*. Bu tavır eleştirel olmadıkça, söz konusu gruplara mensup tarih yazıcıları da ezenleri örnek alan bazı devrimci önderler gibi ezilenleri kültürel olarak istila ederek, devlet dairelerinin ellerine tutuşturdukları kimlik kartlarına benzer bir biçimde onlara her defasında kendilerinin düzenledikleri kimlikler vereceklerdir; çünkü yazılan tarih ya da yaratılan mitos insanlara özellikle kimlik 'vermektedir'. Bu nedenle tarihin entellektüelin bir kültürel istila aracı ve biçimi olmaktan çıkarılması ve bir tür fetihçi retorik olan slogancılığın anlayış olarak terk edilmesi gerekir. Bunun sırrı ise, yine aynı zamanda tarihi yazılanların tavırlarında gizlidir.

Manipulatif, slogancı, hikâyeci -anlatıcılığın değil, Paulo Freire'nin terminolojisindeki *gizemleştirme*nin karşılığı olarak kullanmaktayım-, *kültürel istilacı ve fetihçi* tarih anlayışları kimlik inşasında muzaffer olabilir; ancak, topluluğun öznel yanlarını köreltip edilginleştirerek, onları daha çok nesnel bir topluluğa dönüştürdüğünden, ezilenlerin tarihe karşı eleştirel bir tavır geliştirmelerini engellemekte ve *aşağıdan tarih* denemeleri gibi 'muhalif' çabaları da yukarının bakışına endekslemektedir. Bu durumda sorun yalnızca metodolojik olmayıp, tarihi yazılanların 'geçmişleri' hakkında yazılanlara karşı tutundukları tavrı da kapsamaktadır. Nitekim, sözlü tarih gibi bir yere kadar diyalogcu bir tarih yöntemi bile tutucu bir tarzda kullanılmış, bunun da ötesinde -Paul Thompson'un belirttiğine göre- bu yöntem John Toland'ın *Adolf Hitler* portresinde görüldüğü gibi faşizm sempatizanlığına varacak kadar ileri götürülebilmiştir. Ayrıca, sözlü tarihin ana maddesi olan sözlü hafıza da tarihsel metinler kadar yozlaşmış ya da bozulmuş olabilir. Nitekim, 1944'de Almanların Kuzey İtalya'ya doğru çekilirken, direnişçileri bahane edip birçok köyde katliama yönelmeleriyle ilgili düzenlenen uluslararası bir konferans öncesinde köylülerle mülakat yapan özellikle sol kanat

sözlü tarihçiler, koyu bir Katolik köyde dahi Almanların katliam dolayısıyla pek suçlanmadıkları, tersine partizanlara katılarak *'vatanlarını sorumsuzca felakete sürükleyen'* yerli gençleri suçladıklarının şokunu yaşamışlardı. Benzer bir biçimde 1938 katliamı sonrası yöre insanının bir kısmı da Seyit Rıza ve onun önderliğindeki direnişçileri suçlamaktaydılar. Öyleyse, sözlü tarih kadar sözlü hafızanın mutlaklaştırılması da tarihsel gerçekleri öğrenmeye ket vurabilir. Hele ki, Dersim gibi asimilasyon politikalarının yoğun olarak uygulanıp kollektif hafızayla büyük ölçüde oynandığı bir yerden söz ediyorsak... Burada da aslolan metodoloji kadar eleştirel bakıştır.

Bir Afrika özdeyişinin tersinden çıkarsama yaparsak, arslanların kendi tarihleri de genellikle yeni avcılık öyküleri 'uydurma'ya indirgenmiştir. Bu biçimiyle Öteki'ni bir *'av nesnesi'* olarak tasarlayarak avcılığı merkez edinen avcıların öyküsü ile aynı merkeze bağlı arslanların öyküsü tarihin devrimci dinamiklerini her defasında meşgul etmektedir. Oysa, tarihsel mücadelenin kendisi kadar tarih yazıcılığının da hakkında söz söylediği topluluğu özneleştirmesi gerekir. Bu nedenle yazılan yeni tarih aşağıdan da olsa, muhalif de olsa, onu yazan kişi ezilen topluluğa mensup da olsa, sorun metodoloji kadar tarihi yazılanın tavrında düğümlenmektedir. Sonuçta tarih yazıcılığı karşısında eleştirel tutum almayanların, tarih içindeki tavırları büyük bir olasılıkla 'eleştirel' olmayacaktır. Böyle bir tutumun gelişmesi amacıyla tarihçi her olguya hazır yanıtlar vermek yerine, bulduğu yanıtların yanı sıra sorular sormaya ve tarihi yazılanları yeni sorular sorarak düşündürtmeye teşvik edecek biçimde onları 'tarih'e davet etmelidir. Söz konusu diyalog bir etkileşim yaratıp kollektivize olduğunda, onun iktidarı da bir paylaşım içinde kütleselleşecek ve ezilen yığınların tarihsel özne olabilme imkânının kapılarından biri daha aralanmış olacaktır.

Tarihin bir özelliği de Maniheist oluşudur. Uygar-barbar, ezen-ezilen (sınıf ve cins), biz-Öteki gibi özneler onun çeşitli -bağlamlardaki-

aktörleridirler ve bu nedenle bu dokunun ideolojik içeriği hayati bir önem taşır. Öteki, Sartre'cı yaklaşımla '*biz*'i bir nesneye dönüştüren '*bakışları*'yla bizim için belki bir '*cehennem*' sayılabilir; ancak bu, onun her koşulda bir cehennem olduğu anlamına gelmemektedir. Hele ki, tarih yazarak sahte kahramanlar ve Ötekiler (düşman, hain) yaratan ezenlerin, tarih bilincini tahrif ederek, onun ontolojik akışına da müdahale ettikleri biliniyorken... Ezilenlerin tarih yazma girişimleri her zaman bu tür çarpıtmalara ya da yanılgılara açıktır. Bu, adı ne olursa olsun -*aşağıdan, muhalif, alternatif* vs-, söz konusu tarih çalışmalarına karşı da bir dikkat geliştirmenin gerekliliğine işaret etmektedir ki, burada esas olan yine tarihe karşı eleştirel tavırdır. *Kim tarafından, hangi niyetlerle, nasıl ve nerede* yazılırsa yazılsın, böyle bir tavırdan yoksun kalan/bırakılan tarih, pekâla avutucu ya da uyutucu bir mitosa dönüşebilecektir.

Tarih yazıcılığında farklılıkların mevcudiyeti ya da Öteki'nin politik olarak inşası her zaman hassas bir dengede konumlanmıştır. Çünkü, tarih aracılığıyla sahte 'dost' ve 'düşman'lar edinilebilmektedir. Bugün Dersimli Alevi Kürtlerin kim olduğu sorusu, diğer faktörler saklı kalmak kaydıyla Kürtlük ya da Kürdistan içindeki farklılıklarının ne olduğu ve yanı sıra Türkiye resmi coğrafyasında Ötekilerinin kim olduğuyla ilişkilidir. Farklılıkların ve Ötekilerin akışkanlığı günlük yaşamda bile onlara değişik kimlik aidiyetleriyle davetiye çıkarmaktadır. Farklılık politikalarının da etkisiyle bugün tek bir 'Dersimli'den söz edebilmek mümkün görünmediği gibi, onlar artık geçmişte yapıldığı gibi '3 K' *(Komünist, Kızılbaş ve Kürt)* gibi tek bir imgeyle de soyutlanmamaktadırlar. Gündelik hayatta Türk faşistleri karşısında kendilerini Dersimli, Kürt, Alevi ya da bu gibi tarihsel kimliklerle birlikte bazı siyasal kimliklerin *(Komünist, Sosyalist, Devrimci, vs)* herhangi bir bileşkesini tercih ederlerken, Kürdistan'daki iç farklılıklar bağlamında ise şöyle bir tabloyla karşılaşıyoruz: Sünni Kurmançlar karşısında kendilerini Alevi, Dersimli,

Kırmanç, Alevi Kürt, Zaza ve hatta Türk olarak görebilmektedirler. Yine Sünni Zazalar karşısında kendilerini Kırmanç olarak tanımlayanlar da vardır.

Bu konumlanış kendisini tarih yazıcılığında ya da kollektif hafızada da göstermektedir. Bugüne ait terim ve kavramların tarihe yüklenmesinde olduğu gibi, bugün kurgulanan Ötekiler de aynı biçimde tarihe havale edilmekte, aynı bağlamda dinsel kimliğin adlandırılıp tanımlanması farklı yorum ve tutumlara yol açmaktadır. Sözgelimi, yöredeki söz konusu inanç sistemi genel olarak *Alevilik* adı altında görülmekle birlikte, şimdiden bazı *emic* (topluluğun kendisinin) adlandırmalar öne çıkarılmaktadır. Fakat, topluluklar kendilerini farklı adlandırmış olsalar da, bazen *etic* (başkaları tarafından) adlandırmalar kendisini sürdürebilir. Alevilik böyle bir üst başlıktır. Yine de bu genellemenin tehlikeli yanlarına karşı dikkatli olmak gerekir. Zira, Alevi olarak adlandırılan topluluklar Türklükle kanonize edilen Bektaşilik içinde eritilmeye çalışılırken, bu terim çoğunlukla ideolojik bir silah olarak kullanılmaktadır. Öyle ki, Ehl-i Haklar bugünkü Türkiye resmi sınırları içinde yaşamış olsalardı, onlar da kolayca bu tanımlamaya hapsedileceklerdi. Fakat, kanımca burada daha önemli olan, aralarında benzerlikler ve farklılıklar taşıyan 'Alevi' toplulukların tarih içindeki yerleri, kültürel özgünlükleri/farklılıkları ve tarihe karşı tavırlarıdır. Aleviliğin bu başlık altında soyutlanan farklı toplulukların tarihlerini çarpıtmaya, kültürlerini yok etmeye, toplumsal ve siyasal tavırlarını edilginleştirmeye dönük boğucu bir kavrama dönüştürülmemesi için çubuğu tersine bükebilecek kültürel terim ve kavramlar *(emic adlar)* pekâla 'hatırlanabilir'. Alevi Kürtler için bu tehdide karşı yöresel ve dolayısıyla durumsal olan farklı adlandırmalar mevcuttur. Dahası gerek coğrafi, gerekse kültürel anlamda Dersim kavramı bu farklılığı bir yere kadar ifade ettiğinden, şimdilik yeni hatırlamalara gerek olmayabilir de. Ancak bir kez daha vurgularsam, burada Dersim kavramının mevcudiyeti

kadar içeriği de önem taşımaktadır. Bu kavram Dersimli Alevi Kürtleri için yer yer bir can simidi olabilirken, Çemişkezek'te olduğu gibi yörede bugün hâlâ yaşayan Sünni Kürtler ya da Ermeniler gibi geçmişte yörede yaşamış olan farklı etnik ve/veya dinsel toplulukların yadsınmalarına da yol açabilir. Dolayısıyla bazı kesimlerce tartışma konusu yapılsa da, makûl görünen adlandırmalardan biri *Alevi Kürtler*'dir[*].

Bizatihi dinsel kimlik esas alındığında ise, yakın bir zamanda Hüseyin Çakmak'ın bulup çıkardığı ve Hak Yolu anlamına gelen *Raa Haq* adının tercih edilebileceğine kaniyim[**]. Bu adlandırma Alevilik adı altındaki kültürel kıyımın önünü kesebilir. Bir geçiş süreci hesaplanırsa, Raa Haq'ın yanında Alevi Kürtler ya da Alevilik terimi bir yere kadar kullanılabilir ki, ancak belli bir zaman sonra Alevilik adı ait olduğu yere geri dönmüş olur ya da hiç değilse egemen politakalara bağlı olan işlevi etkisizleşir.

---

[*] Özellikle diasporada şekillenip buradan kendisine bir alan yaratmaya çalışarak Zazalığı temelde dile dayalı bir ulus olarak tasavvur eden kesimler söz konusu adlandırmayı reddetmektedirler. Bu konu Dersim'e dair etnik, dinsel, siyasal ve kültürel kimlik tartışmalarının önemli bir yerini teşkil ettiğinden, kitapta konuyla ilgili düşüncelerimi erkenden ifade etmekten özellikle kaçındım. Kaldı ki, bu kavramlara dair cebimde yalnızca hazır cevaplar bulunmuyor. Yanıtlanması gereken kimi sorular da var ki, bunlar başka metinlerin konusudurlar. Burada şimdilik şunu söyleyebilirim: Zazaca, Soranca ve Kurmançça konuşanların her biri tek başına ayrı bir ulus olmayıp, Kürtlüğü oluşturan ögelerdirler. Dolayısıyla diaspora merkezli Zazacılık kadar Kuzey Kürdistan'da Kürtlüğün Kurmançlıkla içeriklendirilme eğiliminin de Kürt ulusal bütünlüğü açısından sorun oluşturduğu kanısındayım. Bugün Kuzey'de Kürtçe denildiğinde genel olarak Kurmançça anlaşılıyorsa, bu durum problemi yeterince ifade ediyor olsa gerektir.

[**] Raa Haq terimi Kırmançca'dır. Alevi Kurmançların *(Kırdaş)* bu inanç sistemini nasıl adlandırdıkları ise, henüz bilinmemektedir. Bu çalışmada mümkün olduğunca *-dîvarê Muxundil/desa Muxundi* örneğinde olduğu gibi- dinsel adların gerek Kırmançca, gerekse de Kurmançca biçimleri anılmaya çalışılmıştır.

Peki ama, Raa Haq mensupları ya da Dersimli Alevi Kürtler kimlerdir? Sorunun elbette tarihsel, sosyolojik ya da antropolojik bazı yanıtları vardır, fakat bu bir anda çözülebilecek bir özelliğe sahip değildir. Henüz karanlıkta olan bazı noktalar ancak zamanla aydınlatılabilecektir. Kitabın amacı sorunun çözümüne hiç değilse bazı yanlarıyla yardımcı olmak ve mütevazı da olsa tarihsel bağlamda buna bir katkı yapmaktır. Bu doğrultuda özellikle tarihsel arayış sürecinde gerek tarihçi ile tarihi yazılanlar, gerekse topluluğun bazı farklı özellikler taşıyan değişik kesimleri arasında tepkisel yaklaşımlar (Alevi Kürt-Sünni Kürt, Zaza-Kurmanç, Zaza-Kırmanç, vs) yerine diyalog yapıcı çözümlere ulaşmada daha kolaylık sağlayacaktır. Diyaloğun farklılıkları koruyan, ancak onları bir böbürlenmeye değil, bir olgunluğa dönüştürecek tavrı besleyebileceği, en azından 'biz'e böyle bir şans tanıyacağı kanısındayım. Aynı şekilde tarihçiler de mensup oldukları topluluklarla olan ilişkilerini ne *doktor-hasta,* ne de *öğretmen-öğrenci* ilişkisi olarak görmelidirler. Özellikle sözlü toplulukların tarihiyle meşgul olan tarihçilerin böyle bir olanağa sahip oldukları söylenebilir. Yanı sıra sözlü tarih de böyle bir imkan sunmaktadır; ancak 'son tahlilde', tarihçiler ve metodları kadar tarihi yazılanların tutumu da önem taşır. Sözgelimi, ezilen bir topluluğun tarihini yazan ve kendisi de onlara mensup olan bir tarihçi tarafından tarih topluluğu edilginleştirdiği sürece böyle bir imkandan söz edilemeyecektir; yazılan tarihte onlara özne rolü verilmiş olsa bile...

Özne denilen büyülü sözcük aslında konunun düğümlendiği yerdir. Zira, *'kendisi için varlık'* olmanın temel sorun olduğu biliniyor. Bunun tarih açısından önemi şuradadır: Tarihte kendilerine retorik olarak 'özne' rolü verilenlerin, aynı tarihçe hayatın bugünkü 'hakikati'nde ve gelecekte nasıl bir rol üstlenmeye zorlanmış oldukları esastır. Bu esas onu *müridce benimsemek* ya da *sofuca reddetmek* yerine, eleştirel bir aktör olarak kavramakla ilgilidir. Eleştirinin

kendisi de bu eleştirellikten bağımsız olamaz; çünkü, eleştiri resmi politikalar doğrultusunda topluluğun iç diyaloğunun gelişimini engelleyen, tarihini tahrif edip etkisizleştiren provokatif bir silaha dönüştürülebiliyorken, eleştirel düşüncenin kendisinin eleştiri dışı kalacağı düşünülemez.

Tarihin hurafeleştirilmesinin ya da bir başka ifadeyle mistifikasyonunun buna ters düştüğü ortadadır. Bir örnek olarak, son yıllarda Kuzeyli Kürtler açısından böyle bir tehlikenin varlığından söz edilebilir. Tarih ve tarihsel mücadele bir takım popüler 'tarihi romanlar' aracılığıyla hep bu perspektife hapsedilerek boğuldu. Gılgameş, Mani, Nemrut, İbrahim, İsa gibi önemli figürler tarihin 'gerçek' özneleri yerine birbiri ardına ikame edilerek, halkın popüler zihniyeti daha da afyonlandı ve tarihsel mücadelenin üzerine bir kambur olarak havale edildiler. Bu bağlamda, Marks'ın Yahudi Sorunu'nda söylediği söze bir yere kadar katılarak, tarih *(ontolojik)* bugüne dek daha çok hurafeyle yorumlandı, oysa olması gereken hurafelerin 'tarih'le *(epistemolojik)* yorumlanmasıdır, diyebiliriz. Bu çalışma böyle bir amaçla eşgüdümlüdür. Mensup olduğum topluluğun bazı dinsel karakterleri hakkındaki inanç ya da söylenceler olabildiğince tarihi bulgularla yorumlanmış, sözlü ve yazılı tarihten çıkarılabilecek açık bulgulara rastlanmadığı ya da varolanların yetersiz ya da eksik kaldığı zaman da bazı makûl olasılıklar ve sorular bağlamında geçmiş hakkında çeşitli yorumlar mutlaklaştırılmaksızın öne çıkarılmıştır. Tarih bu çalışmada da -E. P. Thompson'un önerisine itibar ederek söyleyebiliriz ki- *'en az kesin'* i ifade etmektedir; çünkü ister tamamlanmış, ister tamamlanmamış bir süreç olarak tasarlanmış olsun, tarihin bilgisi yine Thompson'un ifadesiyle *'yaklaşık'* olmaktan kurtulamayacaktır. Dolayısıyla değişen tarihsel koşullarda, değişen toplumsal bir kimliğin içinden biri olarak değişen ben, bu kimliğin ya da başka bir ifadeyle bu kültürün dinsel tarihine dair elde ettiğim bulguların 'tam' ve 'mutlak' olduğunu savunamam. Her ne kadar bu

yaklaşım hakikati fiktif olarak hakikatdışılaştırıyor ya da görünüşte tarihi bir belirsizlik çemberine sıkıştıran postmodernistlere heyecan veriyorsa da, burada özetle vurgulamak istediğim birkaç nokta var ve bunlar farklı içerikte nüanslar taşıyor. Birincisi, bu metindeki bilgilerin mutlak bir bilgi yerine 'eleştirel bilgi' (çoklu bilginin bir fonksiyonu) olarak kavranmasına zemin hazırlayarak, mensup olduğum topluluğun *tarihin müritleri* olmamaları yolunda bir davetiye çıkarmak; bir diğeri ise, henüz kesinleşmemiş bazı bulguların klişeleştirilerek bilimsel araştırmalara ket vurmasını önlemektir. Her ne kadar kanıtlanmış bilgiyi mutlak surette şaibeli kılan ve bilimi anlamsızlaştırarak imkansızlaştıran aşırı bir kuşkuculuk ve dogmatik görecelikten yana olmasam da, sonuçta tarihçilerin 'insani' yanılma paylarının her zaman göz önünde bulundurulmasından yanayım; çünkü ben bir tarihçiysem, tarihçilere özgü hiçbir şey bana da yabancı olmayacaktır...

Mithra'dan Bava Duzgı'ya
Dersim'de Antik Dönem İnançlarının Sürekliliği Üzerine

Dağların kişilik bulduğu bir coğrafyadır Dersim, hele ki bu dinsel bağlamda değerlendirildiğinde; çünkü, Dersim'deki inançlar bir anlamda dağlarla vücut bulmuştur. Gerek 'heterodoks' inanç kütlelerine bir sığınak olması bakımından, gerekse en bilinen örneklerini Duzgı, Tujik ve Munzur dağlarında gördüğümüz kadarıyla dağlar Dersim Aleviliğinin dinsel kaleleri olagelmiştir. İnançların sabitleyicisi birer faktör oldukları kadar yöresel farklılığa yol açan birer sınırdırlar aynı zamanda. Bu nedenle Dersim'in pek çok yerinde yöre halkının bir tür kıblesi konumundadırlar. Sözgelimi, yakın zamanlara kadar Duzgı dağının görülebildiği köylerde sabah güneşi doğar doğmaz insanlar yüzlerini zirvesi sarp ve kayalık olan bu dağa çevirip dua etmekteydiler.

Yörenin başka yerlerinde başka dağların benzer inançlara ve ibadete konu olduğu bilinmektedir. Bu dağların önemli bir kısmı kutsal kişilerle, özellikle de veli kabul edilen mitolojik kişilerle özdeşleştirilmiştir. Aralarında bir kült olarak en etkin olanı da kuşku yok ki,

Nazımiye dolaylarında Kıl köyünün yanı başında bulunan *Bava Duzgı* ya da *Duzgın Bava (Türkçe'de Düzgün Baba)* olarak bilinen dağdır. Modern yaşamın getirdikleriyle orijinalitesinden çok şey kaybeden bu kült, aslında Dersim'in dinsel tarihi bakımından çarpıcı ipuçları verecek kadar önemli bir yere sahiptir. Ancak, şimdiye kadar yöre tarihini araştıran mahalli araştırmacıların yanı sıra, Yakındoğu inançlarıyla ilgilenen yabancı araştırmacılar da konuya eğilmemiş, söz konusu kültün üzerindeki kalın sis tabakası da bugüne dek varlığını korumuştur. Bilimsel araştırmaların kısırlığı bu konuda da basit spekülasyonlar yapılmasına yol açmış, dolayısıyla aydınlatılması gerekirken konu büsbütün bir karmaşaya sürüklenmiştir. Öyle ki, Avrupalı kimi akademisyenler Duzgı'nın 'yüce bir kişi (aziz)' olduğunu belirtmekle yetinirken, yöre kökenli araştırmacılar da ona ola ki uzak bir geçmiş aramaya yeltenmişlerdir (Kieser 1997: 441; Comerd 1997)[1]. Bunun yanı sıra *Kürt Uygarlığında Alevilik, Kürdistan'da Dini İnançlar ve Etkileri* ile *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi* gibi iddialı başlıklar altında yayımlanan çalışmalarda ise, konuya değinmek bir yana sözü bile edilmemiştir (Bender 1993; Xemgin 1992: Xemgin 1995). Yalnızca yakın bir zamanda bir internet sitesinde, mahalli öyküye göre bu kutsal dağın Hurri/Hitit fırtına tanrısı Teşup'un mekânı olduğu belirtilmiştir[2].

---

[1] Comerd Duzgı'nın Müslümanlarca 'Kafir' olarak da adlandırılan Pakistanlı Kalaşların bereket tanrısı Balumain ile ilişkili olduğunu öne sürmüştür (Comerd 1997: 101-2). Denker *National Geographic*'de yayımlanan bir makalesinde Kalaşların dinsel inançlarına da değinirken, yaratıcı tanrı *Dezao*, çobanların ve sürülerin tanrısı *Sajigor*, bal arılarının tanrısı *Mahandeo* ve ev ve aile tanrıçası *Jestak*'dan ve yine efsanevi yarı tanrı *Balomain*'e ait Chamos festivalinden söz etmektedir (Denker 1981: 460-1). Jordan'ın sözlüğünde ise, Afganistan Kafirlerinin mahalli bir tanrısı olan *Duzhi*'ye rastlanmaktadır (Jordan 1995: 81).

[2] Bkz. www.sacredsites.com/december2001pages/sufi.htm

Bu araştırmanın temel amacı, kısır bırakılan ve aynı ölçüde karmaşık olan konuyu aydınlatarak yörenin dinsel tarihinin kapılardan birini aralamaktır.

Söylencenin Versiyonları

Söylencenin unsur ya da motiflerini incelemeden önce onun versiyonlarını ele alıp, bunlar üzerinde varolan kimi sorunları tartışmak ya da en azından bu sorunların altını çizmek istiyorum; çünkü, anlatımlar tematik açıdan birbirine yakınken, söylencede geçen mitik kişilikler söz konusu olduğunda farklılığa uğramaktadır. Şimdi öyküye geçebilirim[3]. İlki, adı 'Karakoç/Erdoğdu' olarak anılan yerleşim biriminden Hıdır Çağlar'a (1932) ait:

> "... düzgün baba seyit mahmudu heyrani'nin birinci oğludur. ismi esasen şah heyder'dir. jargovit denilen Nazımiye'nin, efendime söyliyem bir köyüne bağlı olan yane düzgün baba'nın önündeki bir efendim mezredir. düzgün denilen zat şah haydar'dır, babası tarafından yane seyit mahmute heyrani tarafından jargovitte beslenen bir kömü varmış. davar orde beslemiş. oğlunu kış devrinde beyle göndermiş oraya, demiş oğlum git demiş şu davarları, efendım, orda bir sahib ol da biz ne de olsa geçimimiz artık bu memlekette, efendım, davarcılıhtır. bunları sultan düzgün bava denilen zat yane sah hayder geliyor orada, o kömde davarın başında duruyor. durduktan sonra bi arada kişiyi gönderiyor, bavası tarafından yane,

[3] Burada olanaklarım ölçüsünde söylencenin daha çok derlenip yayımlanmış versiyonlarını kullanmak zorunda kaldım. Bu bir eksiklik olabilir; ancak, bunun vardığım temel sonucu değiştirmeyeceği kanısındayım (Duzgı hakkında bir başka mitolojik öykü için bkz. Baran 2005: 56-8). Bu çalışmada Joseph Fontenrose'un versiyon ile varyant arasında yaptığı ayrım esas alınmıştır. Bu ayrıma göre söylencenin öyküsündeki kimi detaylar değiştiğinde *versiyon*, ancak aynı öykü farklı bir ortamda farklı adlarla anlatılıyorsa *varyant* söz konusudur (bkz. Fontenrose 1959: 5-6).

efendıme söyliyem, genc kureyş köyü denilen nazmiya'ya bağlı olan yerdır. hezreti, efendim, kureyş seyit mahmude heyra'nın lakamıdır. tutuyor bi kişiyi gönderiyor diyor hele gidin diyor şahaydar'ın durumu nasıl. o zat gidiyor, efendım, bakıyor ki durumu iyidir. geliyor bavası soruyor yani düzgün'ün bavası: 'nasıl' diyor yolladığı adama: 'benim oğlum nasıl' saheyder falan diyor. 'düzgündür' diyor, ane düzgündün iyidir. düzgünlük yane iyiliğe iyiliğin, efendom, bir nevi ismidir. ondan sonra bi arada, bi hafta, on beş yirmi gün geçtikten sonra bu kez, efendim, bavası kahıp gidiyor, efendım 'ben gideyim oğlumu göreyim' diyor. gidiyor efendım, kışın arasında davara, efendım, oğlunun bulunduğu yere gidiyor, yane o köme. bımbarek sultan düzgün baba de orada efendım davarlarını kışın zemperi ayında dışarı çıkarıyor. alanın kudret kuveti çohtur. müminleri çoktur. kimse bunların sırrına kolay kolay akli ermez. tabi bakıyor ki, efendıme söyliyem, oğlu tarafından elindeki bir asa ... vuruyor, efendıme söyliyem, ağaçlara, ağaç göğeriyor davar yiyor. yedikten sonra bu kez, efendıme söyliyem, o davarlardan biri ürkme yapıyor yane, sanki bir yabancı girmiş gibi kendi içine ürküyor keçi, efendıme söyliyem, o zaman düzgün bava diyor 'heey bımbarek' diyor, 'ne oldu sana' diyor 'kureyş, bavam kureyş mi seni gördü, yohsa' diyor, 'ne başına geldi' deyince bi bakiyor ki haketen, efendim, dönüp bakıyor ki, bavası, geride bakan bavasıdır. o kadar utanıyor ki ben diyor hayatta nasıl bavamın adını ve lakamını söyledim. insandaki cevhera bak, müminlik bundan doğar, peygamberlik böyle doğar, keramet sahibi böyle kişilerden doğar. Ben nasıl bavamın adını söyledim diye, efendim, bavam da duydu. utanmasından efendim, arkadan bu düzgün bava denilen yani o dağa kaçıyor geliyor, geliyor, hele hazırde yel alamın ziyaret ettiği, efendım, düzgün bava dağı var. o mağaraya gidiyor. mubarek gittikten sonra bavası peşine, efendim, şey ediyor gidip 'oğlum' diyor 'bu olacak kelimedir bi laf demeylen olmaz.' rebbi âlemin emri işte bu. tabi kendi kerametiyle orada sır oluyor, 'bava' diyor 'ben' diyor ben sana bahacak yüz kalmadı, ben senin adını kaldırdım.' ondan sonra, efendım, bımbarek orada sır oluyor. Bütün yer alem artık oraya gidiyor, kestiği kurbanlarda.

niyeti. efendime söyliyem. mesela büyük kerametler orda gösteriyor. hemen kaybolduğu mağaranın üst tarafı da simdli bımbareğin topları vardır. yani top bulunan yer bayağı efendime söyleyem, böyle taştan şey oluyor. top gibidir. bazı o bımbarek kendi kudret topudur, atıyor, atıldıgı zaman mutlaka dönemimizde yane üç dört defa atıldı."

(Gülensoy-Burhan 1992: 29-31)

Yukarıda adı geçen Seyit Mahmut Hayrani, Bektaşi inançlarında Hacı Bektaş'a karşı arslana binip elindeki yılanı kamçı olarak tutarak keramet gösteren dervişlerdendir. Hacı Bektaş ise onun bu kerameti karşısında bir kayayı yürütür. Dersim'de buna benzer bir öykü Duzgı'nın babası varsayılan Kureş ile onun piri olan Bamasur arasında geçmektedir. Burada bir Bektaşi dervişinin adı bu ortak keramet motifinden yararlanılarak bir biçimde söylencenin versiyonlarına sokuşturulmuş görünüyor. Kimi seyit ailelerinin hâlâ sakladıkları söylenen ve henüz içerikleri aydınlatılamadığı gibi tarihsel orijinaliteleri de saptanamayan secerelere atfen bugüne dek çeşitli spekülasyonlar yapıldığından, konunun özel olarak irdelenmesi gerektiği açıktır. Şimdilik Duzgı söylencesinin tarihsel kaynağı konusunda çok değiştirici bir etken olmadıklarını düşünerek, burada yalnızca Duzgı'nın mitolojik kişiliği ve onun etrafında anlatılanları irdelemekle yetineceğim[4]; ancak, bazı yazarların bu secerelere dayanarak Kureş'in Seyit Mahmut Hayrani'nin kendisi ya da oğlu olduğunu öne sürdüklerini hatırlatmak isterim.

Duzgı hakkındaki bir diğer versiyon Munzur Çem tarafından aktarılmıştır:

---

[4] Danık. Duzgı'yı Hacı Bektaş'ın Dersim'e gönderdiği (!) cinsel kişilikler arasında saymaktadır (Danık 1996: 64).

'Düzgün Baba ziyaretinin eteklerindeki Zargovit Kureş'in komu imiş. Kıştan kışa hayvanları oraya gönderir, orada bakımını yaptırırmış. Yine yılın birinde kış günleri gelip çattığında, Kureş'in oğullarından Şah Haydar, hayvanları alıp koma götürmüş. Aradan bir süre geçtikten sonra da Kureş:
- Söyle bir koma kadar gidip geleyim. Şah Haydar ne yapıyor, hayvanların durumu nasıl merak ediyorum demiş ve yola koyulmuş.
Bir süre yürüyüp de koma yaklaştığında nihayet davarla karşılaşmış. Bir de bakmış ki Şah Haydar her keresinde meşe kümelerinden birine yaklaşıyor, sopasıyla bir- iki kez vurup üzerindeki karı döktükten sonra, orman yaprak açarak yeşeriyor, hayvanlar onu iştahla yiyor, sonra öteki ağaca geçiyor. O sırada keçinin birinin gözü Kureş'e ilişmiş ve başını sallayıp hafifçe melemiş. Arkası babasına dönük olan Şah Haydar onun halini görünce:
- Sana ne oldu böyle mübarek? Yoksa Kur Kureş (Kureso Kur)le mi karşılaştın? diye sormuş.
Bu sözlerden sonra bir de bakmış ki gerçekten de babası yanı başında duruyor. Bu da çok utanmasına neden olmuş. Çünkü geleneğe göre yaşları ne olursa olsun çocuklar, isimlerini söyleyerek babalarından bahsetmezlermiş -ki bu gelenek bugün de Kürt toplumunda varlığını koruyor.
Şah Haydar sadece utanmakla da kalmamış, o utancın etkisiyle kaçmış ve doğruca Düzgün Baba'ya gitmiş. Onun tepesindeki mağaraya girmiş, 40 gün yemeden içmeden beklemiş açlık çekip dua etmiş. Bu kendisine verdiği bir cezaymış. Bu olaydan sonra da halk artık Şah Haydar yerine onu daha çok Duzgın (Türkçe'de Düzgün olarak ifade edilir) olarak çağırır olmuş.'

(Çem 1995: 101-102).

Comerd tarafından kaydedilmiş olan bir diğer versiyon ise Bava Hesen (65)'e aittir:

"Duzgın bir öksüzmüş. Bu, amcasının yanında çobanlık yapıyor. Amcasının adı Kures'miş. O'nun da kulakları çok küçük ve yuvarlak

olduğundan, halk tarafından 'Kureso Kurr' lakabıyla anılıyormuş. Amcası bir gün çok uzaklara gider; savaşa gider. (Kerbela'ya gittiğini söyleyenler de var). O, gittiği bir yerde uzun zaman kalır. Öyle ki 'roneni' denilen Dersim yemeğini çok özler. Bir gün;

- Ah şimdi burada biraz 'roneni' olsaydı da ben kendime doyasıya yeseydim! der.

Amcasının bu dileği hayvan gütmekte olan Duzgın'a ayan olur. Hayvanları bırakıp eve gelir ki yengesi ekmek pişirmektedir.

Yengesine,

- Yenge! Amcamın canı 'roneni' yemek istiyor. Ne olur bir tas 'roneni' yap da O'na götüreyim! diyor.

Yengesi, O'nun bu sözlerine inanmıyarak gülüyor. O'na diyor ki, Duzgın Duzgın! Bana kalırsa aslında senin canın 'roneni' çekiyor, neden amcanı bahane ediyorsun! Gel bana de ki, bir tas 'roneni' yap da kendime doya doya yiyeyim. Amcan gideli kaç ay oldu. Şimdi O, kaç dağın ardında, kaç memleketin uzağındadır kim bilir.

Yengesi bir tas 'roneni' yapıp kendisine verir ki götürüp yesin. O da tası alıp dışarı çıkar.

Amcası bakar ki kutsal bir el önüne bir tas 'roneni' indirdi. Bu, 'roneni'yi bir güzel yer, tası da yanına alıp birlikte eve getirir. Evde tası çıkarıp olup biteni hanımına anlatır. Hanımı der ki,

- Ben bu tasta 'roneni' yapıp Duzgın'a verdim!

O da,

- Sakın bu öksüze karışma hanım, yoksa belanı bulursun! diyerek öğütler.

Duzgın, Zargovit'te hayvanlar ahırına gidip kalır. (hayvanlara bakıp otarmak için). Amcası, üç ay onu ziyaret etmez. Karakıştır. Kar öyle bir yağar ki, yerde kardan başka bir şey görünmez. Ne ot görünür, ne şu, ne bu... Bu durumdan amcası çok kaygılanır. Hedikleri ayağına takıp Zargovit'te Duzgın'i ziyarete gider.

Der ki,

- Hele bir gidip bakayım, şu bizim öksüz hayvanları ne yaptı!

Zargovit'e varıp hayvanların ahırına bakar ki, hayvan gübresi ahırda üst üste yığılmış durumda! Ama hayvanlar ahırda yoklar.

Hayvanların karda açtığı çığırda yürür. Ve bakar ki Duzgın hayvanları güdüyor. Onların otladığı yerde kar yoktur. Duzgın, elindeki değneğini yere değdirince yerden ot bitiyor, ağaca değdirince ağaç yeşeriyor. keçileri de bunları yiyorlarmış. (...)
Duzgın, henüz amcasının geldiğini farketmiyor. Ama O'nu, hayvanları görür ve birazcık irkilirler. Duzgın hayvanlarına,
- Siz neden öyle irkiliyorsunuz? Kureso Kurr'la mı yüzyüze geldiniz? der. Ve dönüp bir de bakar ki amcası oradadır. Bu, amcasına 'Kureso Kurr' dediğinden çok utanır. Ve Kemer'e doğru kaçar. Hayvanları da O'nun ardına takılır. Bunun üzerine Kures arkasından haykırır:
- Kaçma evladım kaçma! (sözlerinden dolayı) bişey olmaz! O hayvanları nereye alıp gidiyorsun sen öyle? Neden rızkını kesiyorsun? Duzgın, dönüp değneğiyle keçilerden bir kısmını (amcasına) ayırır ve diğerleriyle birlikte gidip Kemer'de sır olur."

(Comerd 1997: 94)

Kureş yukarıdaki versiyonda Duzgı'nın amcası olarak anılmaktadır. Ayrıca, burada Dersim'in diğer bazı mitolojik kişilikleriyle (Munzur) ya da seyit ve pirlerle ilgili öykülerde tekrarlanan tema göze çarpmaktadır ki, Dersimi de aynı temayı Munzur'a ilişkin olarak aktarmıştır (Dersimi 1990: 9-10). Buna ilerleyen bölümlerde değineceğim.

Burada dikkatimi çeken bir başka nokta, Kureşan'ın efsanevi atası Kureş'in söylencede Kureso Kurr lakabıyla küçük düşürülmüş olmasıdır. Bunun Duzgı'ya daha büyük önem atfeden diğer aşiretlerce bir tepki olarak sonradan eklenmiş olması bir olasılık olarak dikkate alındığında, Kureşan'ın bölgeye görece geç bir tarihte dahil olduğu söylenebilir.

Şimdi, bir veli kimliğine büründürülen Duzgı'nın gerçekte böyle bir kişi olup olmadığını tartışabiliriz.

Dünyanın birçok yerinde, daha çok da Yakındoğu'da dağlar hep aziz olarak bilinen kimselerin mekânı olarak bilinmektedir. Bu dağların bir kısmında olasılıkla kimi velilerin mezarları bulunmaktayken, bazıları ise antik kült merkezlerinin dinsel transformasyonundan öte birşey değildir.

Sözgelimi Niğde'de bulunan *Hasan Dağı*, belirtildiğine göre I. 'Haçlı seferleri'nde 'Haçlılar'a karşı savaşmış ve savaşçılarının önemli bir bölümünü yitirerek bu dağa çekilmiş olan Hasan Bey'in adından kalmış iken (Turan 1993: 130), Antep'de yöre halkının bir derviş olarak andığı ve hakkında birçok söylence üretilmiş *Dülük Baba* ise, bunun aksine antik dönemin Jupiter Dolichenus kültünden kalma bir ziyaretgâhtır.

Bu dönüşümler dinlerin yayılma biçimleriyle açıklanabilir. Bilindiği gibi birçok dinin taraftarları kendilerine yayılma alanları yaratmaya çalışırlarken, bunu pek çok kez karşılaştıkları diğer dinsel kültürlerle doğrudan bir çatışmaya girmeksizin, onların kavram ve figürlerini kendi kavram ve figürlerine dönüştürerek yapmaya çalışmışlardır. Örnek olarak X-XII. yy'larda İslamiyet Orta Asya'da yayılırken, tekkelerin çoğu eski Budist manastırların yerine ya da yakınlarına inşa ediliyor ve zamanla bu manastırlar çevresindeki Budist azizlere ait olan menkıbeler İslamileştiriliyordu. Böylece bölgedeki eski kültlerin kendilerine mal edilmesi yoluyla yerli halk ile bir bağ kurularak İslamlaştırma kolaylaştırılmış oluyordu (Ocak 1997: 16).

Orta Asya'daki bu Budist kültlerin en bilineni herhalde *Muztagh Ata*'dır. 'Buz dağının atası' anlamına geldiği belirtilen Muztagh Ata, 16. ya da 17. yy'larda buraya yerleşen Kırgızların Budistlerden alarak İslamiyet'e uyarladıkları dinsel bir figürdür (Bernbaum

1990: 51-3)[5]. İslam'ın 'İran'a dahil oluşu sırasında ise, Zerdüştiliğe ait bazı ateş tapınakları camilere dönüştürülmüştür. Sözgelimi, bunlardan biri İstakhr'daki Mescid-i Süleyman olarak bilenen camiidir (bkz. Shokoohy 1985). Herhalde bu tür dönüşümlerin günümüze miras kalmış en popüler örneklerinden biri Ayasofya'dır.

Aynı yöntemi Hıristiyanlığı yaymaya çalışan misyonerler de kullanmışlardır. Bu yolla çoktanrıcı dönemden kalma bazı tanrı ya da tanrıça kültleri aziz ya da azize kültü biçiminde Hıristiyanlığa girmiştir. Bunun tipik örneği Saint Demetrius menkıbelerinde görülmektedir. Demether'le ilgili söylenceler Saint Demetrius menkıbeleri biçimine dönüştürülerek eski kült yeni dine uyumlaştırılmıştır (Ocak 1997: 16 ve 35, dn. 31). Yerli dinlerin bütün unsurlarını yok edemeyeceklerini anlayan Hıristiyanların birer azize ya da azizeye dönüştürdükleri başka tanrı ve tanrıçalar da vardır. Sözgelimi Saint Ann, Dana, Danu, Ana ya da Anu olarak anılan tanrısal şahsiyete, Kildare'li Saint Brigit ise tanrıça Brighid'e tekabül etmektedir (Malbrough 1998: 2).

---

[5] Çin'in güneybatısı tarafında, Tacikistan sınırına yakın bir yerde olan bir dağın adı olan Muztagh, Baltilerin benimsedikleri Türkî bir sözcük olup *'buz dağı'* anlamına gelmektedir. Baltiler biraz ötede doğuyu ise, benzer anlama gelen *Barafwan* (*baraf*; kar) adıyla anarlar; tıpkı Nepallıların aynı dağ silsilesine *Himal* ya da *Himal Shreni* demeleri gibi (bkz. Close-Burrard etc. 1930: 153). *Hima* ya da *zima*, kış anlamına gelmektedir ki, Kürtçe'de *zivistan* olarak yeralır. Burada Afganistan'ın eski Budist manastır mağaralarıyla ünlü Bamian vadisindeki bir ziyaretin adına dikkat çekmek istiyorum. Müslüman nüfusun yoğun olduğu yöredeki bu ziyaretin adı Muztagh Ata'yı çağrıştırmaktadır. Elwood'a 'buz yakan aziz' *(ice-burning saint)* anlamına geliyor görünmektedir ki, onu bu düşünceye sevk eden neden aktardığı keramet öyküsü olmalıdır (bkz. Ellwood 1995: 368). Doğruluk derecesi bir yana, bu yorum bizi birden fazla Muztagh adlı dağa rastlamanın mümkün olduğu yönünde uyarmaktadır.

Bektaşiler tarafından da başvurulan bu yol birçok defa bir isim değişikliğiyle gerçekleştirilmekteydi. Herhangi bir bölgede kutsanan Hıristiyan azizine ait menkıbeler sonradan gelenlerce kimi velilerin adı etrafında toplanıyor, bu yolla tarikatın güçlenmesi sağlanıyordu. Bunun Bektaşilerdeki çarpıcı örneği, XIII. yy'da Suluca Karahöyük'te bulunan Hıristiyanların Saint Charalambus kültünün transformasyonudur. Yine Türkmen dağı zirvesinde *Türkmen Baba* olarak kişileştirilen ziyaret de aslında Romalılar dönemi mader-i ilahesinin bir mabediydi (bkz. Haspels 1979: 246-7).

Bu bağlamda, olasılıkla kimi seyit ailelerinin etkisiyle daha çok Seyit Kureş'in oğlu yapılarak bir veli kimliğine dönüştürülmüş olan Duzgı'nın da eski bir tanrının devamı mı, yoksa gerçekten bir veli mi olduğu tartışılabilir. İlk bakışta bütün veriler Duzgı'nın bir veli olduğunu gösterir gibidir. Sözgelimi, Kureş'in oğlu varsayılması dışında, *Bava* (Baba) ya da *Sultan* ünvanlarıyla da anılıyor olması böyle bir düşünceyi provoke etmektedir; çünkü, Baba İlyas ve Baba İshak'ta görüldüğü gibi birçok derviş, sufi ya da din önderi bu ünvanı kullanmışken, yine Sultan da XIII. yy'dan sonra sufi şeyhlerine verilen bir lakaptı (bkz. Uludağ 1991: 362-6; Kramers 1970: 27). Dersim'de baba ünvanlı başka mitolojik kişiliklere de rastlanmaktadır; Çoban Baba gibi... XIII ve XIV. yy'larda Yakındoğu'daki tasavvuf zümreleri arasında oldukça yaygın olan baba ünvanının ilk Bektaşi dervişlerince kullanılmamış olması (Uludağ 1991: 366), sultan lakabına atıfta bulunarak, onu neredeyse bir Bektaşi dervişine benzetenlere hatırlatılması gereken bir noktadır[6].

[6] Sultan, Bektaşi dervişlerine sonradan yakıştırılmış bir ünvandır. *Balım Sultan, Patık Sultan, Teslim Sultan, Dede Sultan, Akbıyık Sultan, Sidim Sultan ve Kaygusuz Sultan* gibi (Brown 1968: 219; ayrıca ünvanın içeriği ve tarihi hakkında bkz. Lewis 1997: 63-4). Erdal Gezik'in bana ilettiği yorumuna göre ise, Tujik Bava

Mevcut anlatımlara dayanarak Duzgı'nın önce hangi veli tipine dönüştürüldüğünü saptayıp, buradan hareketle tarihin gerilerine doğru bir yolculuğa çıkmak mümkün. Bunu yaparken, Ahmet Yaşar Ocak'ın veli menkıbelerine metodolojik yaklaşımla ilgili yapıtındaki velilerin kategorik sınıflandırmasına başvuracağız.

İlk olarak Duzgı'nın *'köy ve aşiret reisi veliler'* kategorisine sığdırılamayacağı kanısındayım. Zira, söylencenin versiyonlarında geçtiği kadarıyla Dersim'de aynı zamanda bir aşiret olarak tanınan Kureşan'ın mitolojik atası/lideri Duzgı değil, Kureş'tir. Gerçi, Kureş'le baba-oğul ya da amca-yeğen şeklinde akrabalık kurulmuştur; ama, belli ki yörede önceden varolan bu mitik karakterle (Duzgı) bir akrabalık bağı kurularak, gelen seyit aileleri ya da klanlar dinsel prestijlerini sağlamlaştırmak istemiş, dolayısıyla da bu eski kültü kendi dinsel sistemlerine uyarlamak yoluna gitmişlerdir. Yani, yukarıda sözü edilen 'hileli yöntem' burada da uygulanmış görünmektedir[(7)]. Bir diğer nokta ise, Kureşan'ın kendilerini Kureş'e, Bamasuran'ın ise Bamasur'a dayandırdıkları halde, Duzgı'nın sırra kadem basan bir karakter olarak Dersim'deki aşiretlerin köken söylencelerine konu olmayışıdır.

---

19. yy'ın ikinci yarısında yöreye yerleşen Sarı Saltuklarca *Sultan Baba* olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda, Duzgı'ya yakıştırılan *Sultan* sıfatı buna bağlanabilecektir. Yazılı kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla hiç değilse Ermenilerin bu ünvanla tanışıklıkları eskidir. Nitekim XIII.-XIV. yy'da yaşayan Ermeni din şairlerinden Erzincanlı Kostandin (Kostandin of Erznka)'in şiirlerinde bu ünvana rastlanmaktadır (van Lint 1996: 267). Doğrusu Kürt aşiretlerinin de bu terimle tanışıklıkları çok da yeni olmadığı söylenebilir. Yine de Duzgı'ya yakıştırılan Sultan sıfatının eski olup olmadığı araştırılabilir. Benzer bir isim değişikliğine Muş'ta rastlanmaktadır. Öyle ki, Ermenilerin Surp Garabed adlı manastırı sonradan *Muş Sultanı* adıyla anılmaya başlamıştır (Macler 1912: 836).

[(7)] Gezik de bu kanıdadır. *'Sanırım Düzgün, tıpkı Batı Dersimdeki Tujik ve Munzur Baba gibi, seyitler dönemi öncesi bölge mitolojisinde yer alan bir figürdür. Kaynaşma sürecinde o, Seyit Kureş'in oğlu olarak bir kutsal dağ biçiminde yaşamını sürdürmektedir.'* (Gezik 2000: 25).

Peki Duzgı savaşçı kimliğiyle -ki yöre halkı onun savaş topları attığına ve askerleri olduğuna inanmaktadır- *'gazi-savaşçı veliler'* kategorisinde değerlendirilebilir mi? Bu da mümkün görünmüyor; çünkü, top atma veli menkıbelerinde görülen bir motif olmadığı gibi (bkz. Ocak 1997) tarihsel kayıtlar da buna ilişkin veriler sunmamaktadır. Kaldı ki, top atma da aslında gökten ateş yağdırma ya da şimşek çaktırma ve yıldırım fırlatma keramet motiflerinde olduğu gibi İslam öncesi dönemden kalma, ancak zamanla dönüşüme uğramış bir inanç olmalıdır. Dahası, Dersim'deki mitolojik seyitlerin hiçbiri Bektaşilerin 'gazi-savaşçı velileri'ne benzememektedir. Yöreye bu amaçla gelmemişlerdir.

Duzgı'nın başlıca özelliklerinden biri de bir çoban olarak bilinmesidir. Bu yanıyla o, bir veli kimliğine yakın sayılabilir; çünkü, evliya menkıbelerinde birçok velinin çobanlıkla ilgili öykü ya da motiflerine rastlanmaktadır. Fakat, velilerin çobanlıkla ilgili bu öykü ya da motifleri bazı yönleriyle antik dönemlerin çoban tanrılarına ilişkin inançlara dayanmaktadır. Dolayısıyla Duzgı'nın çobanlığı da tek başına onu bir veli olarak nitelemeye yetmemektedir.

Kanımca Duzgı, olsa olsa Ocak'ın *'hayali veliler'* kategorisine sığdırılabilir; çünkü, bu tip veliler belli bir kişi ismi taşımaktan çok, *Buğday Dede* (Tire), *Kum Baba* (Şile), *Çitlenbik Dede* (Kemalpaşa) ve *Çınar Dede* gibi isimlerle anılırlar. Bava Duzgı da, gerek adı itibariyle (bkz. aşağıda *'Duzgı'dan Düzgün'e; Bir Adın Dönüşümü ve Kökeni Üzerine')*, gerekse bütünüyle bir dağ kültüne dönüşmüş haliyle antik dönem tanrılarından birinin bir veli kimliğine büründürülmesinden başka birşey olmasa gerek. Kaldı ki, bu kategorideki velilerin önemli bir kısmı dağ kültü ile ilgilidir. Dahası, Duzgı söylencesinde görülen 'mevsiminin dışında meyve ve çiçek oldurma' motifi de gayri-Sünni menkıbelerde görülen bir motif olup, İslam öncesi inançlara tekabül etmektedir (bkz. Ocak 1997: 95).

Tarihsel kayıtlarda Duzgı'ya ya da ona yakın bir kişiliğe rastlanılmaması, üstelik çoban oluşundan kutsal kız kardeşlerinin varlığına dek bu külte ait birçok öğe, onun aslında bir veli değil de, eski bir tanrı olduğunu gösterir gibidir. Şimdi bunu tartışmaya, bu özelliklerinden ve hakkında anlatılanlardan hareketle -önce adından başlamak suretiyle- bu figürün tarihsel arka planını aydınlatmaya çalışalım.

Duzgı'dan Düzgün'e;
Bir Adın Dönüşümü ve Kökeni Üzerine

Şimdiye dek Duzgı söylencesinin tarihsel kaynakları araştırma konusu yapılmadığı gibi, bu adın kökeni üzerine resmi yaklaşımların sızıntı bir savı dışında herhangi bir düşünce de öne sürülmemiştir. Uzun bir zamandır düşündüğüm bir olasılığı sonunda bu araştırmayı yaptığım süre içinde kesinleştirmiş oldum ve Hızır hakkındaki makalem yayınlanmadan önce (bkz. *Munzur*, sy. 1) Doğan Munzuroğlu'nun da aynı kanıda olduğunu gördüm. Ancak, Munzuroğlu ayrıntılı bir etimolojik bir analiz yerine, '*kanımca Düzgün Baba da Tujik Baba kökünden gelmektedir*,' diyerek yalnızca konu hakkındaki düşüncesini açıklamaktadır (Munzuroğlu 1999: 44).

Adın etimolojik analizine geçmeden önce, yöre halkınca -özellikle yaşlı kuşak tarafından- benimsenmiş olan ve onu Türkçe'ye dayandıran inanışa biraz değinmek istiyorum. Bilindiği gibi Duzgı ya da Duzgın adı Türkçe'ye uyarlandığında ilk bakışta Türkçe *düzgün* sözcüğüyle özdeş gibi görünmektedir. İşte yanılsama burada başlıyor ve bu ada bir köken arayan yöre halkınca Kurmançca (Kırdaşça) ve Kırmançca'da (Zazaca) var olan *duz kırın* ve *duz kerdayis* fiilleriyle açıklanıyor. Sonuçta isim bir biçimde Türkçe düzgün sözcüğüyle birleştirilebiliyor.

Yaşlı kuşağın bir yorumuna göre, Duzgı adı Kureş'in oğlunun nerede ve nasıl olduğunu merak edip bir adam göndermesi ve gönderdiği adamın Duzgı'yı görüp geri geldikten sonra, 'kendisi iyidir, yeri de yeşilliktir, düzgündür,' şeklindeki sözlerine dayanmaktadır (Kıl köyünden Elif Kıllı). Duzgı'nın bu olaydan önce ise, Şaheyder (Şah Haydar) olarak bilindiği söylenir. Yaşlı kuşağa ait bir başka yorum ise şöyledir:

> "... tutuyor bi kişiyi gönderiyor hele gidin sahaydarın durumu nasıl. o zat gidiyor, efendım, bakıyor ki durumu iyidir. geliyor bavası soruyor yane düzgün'ün bavası: 'nasıl' diyor yolladığı adama; 'benim oğlum nasıl' sa heyder falan diyor. 'düzgündür' diyor, yane düzgündür iyidir. düzgünlük yane iyiliğe iyiliğin, efendım, bir nevi ismidir."
>
> (bkz. Gülensoy-Buran 1992: 30).

Aslında söylencenin farklı anlatımlarına göre, Duzgı(n) adının veriliş nedeni farklı bir olaya bağlanmaktadır. Bunlardan birine göre, Şah Haydar'ın babası Kureş'ten utanıp dağın zirvesine doğru kaçarak, *Çele* adlı mağaraya gelip burada kırk gün çile doldurmasından sonra halk onu Duzgın adıyla çağırır olmuştur (Çem 1995: 102).

Yukarıda Hıdır Çağlar'ın anlatımından aktardığım öyküde, Duzgı(n) adı Türkçe düzgün ile ilişkilendirilmekte ve iyilik anlamına geldiği vurgulanmaktadır. Ne ilginç ki, yöreyle ilgili 1930'lu yılların sonunda bir araştırma gezisine çıkmış olan iki muallim de, Düzgün'ün 'dağ Türkçe'sinde iyi, ahlaklı, temiz anlamlarına geldiğini yazmışlardır. Yine aynı makalenin bir başka yerinde, bu adın namuslu, temiz, müstakim anlamlarını taşıdığı belirtilmiştir (Özdal-Erdem 1938: 52, 56).

'Efsaneye göre Düzgün baba, Baba Mansur'un oğullarından biridir,' şeklinde belirten Naşit Hakkı da benzer yakıştırmalar

yapmıştır[8]: '*Bu baba, Dersim inancında namuskârlığın, doğruluğun ve andında sadakatin tinsalidir. Büyük andlar buraya veya buna doğrularak da içilirdi.*' (N. Hakkı ty: 84). Bu muallimlerin Türkçe'ye uyarlanmış biçimiyle Düzgün adını doğrudan Türkçe düzgün sözcüğünün bugünkü birinci anlamına bağlamamış olmalarına şaşmamak elde değil. Bunun yerine başka bir anlamlandırmaya gidilmiştir ki, verilen anlamların da Türkçe düz ve düzgün sözcükleriyle ancak ikincil düzeyde bir ilgisi bulunmaktadır. Yine Duzgı adını etimolojik olarak Türkçe *düz*'e bağlamamış olmaları dikkat çekicidir. Buradan hareketle, Türkçe düz kökünden türetilmiş olan düzgün sözcüğünün o dönemin Türkçesi'nde bulunmadığı, varsa da pek yaygın olmadığı ya da en azından burada ikinci anlamlarıyla kullanıldığı düşünülebilir. Eski tarihli Türkçe sözlükler ve kimi mahalli kaynaklar taranarak bunu belirlemek mümkün. Olanaklarım ölçüsünde şimdilik bunu belirleyememekle birlikte, Bava Duzgı'nın Molyneux-Seel'de 'Düzgün Taş' olarak geçtiğini belirtmeliyim. Bunun yöre halkınca kullanılan *Kemerê Duzgıni* ibaresinin bir çevrimi olduğu açıktır. Eldeki veriler Dersimli Alevi Kürtlerin Duzgı adını sonradan *düzgün* ile açıkladıklarını göstermektedir[9]. Bunda Dersim üzerinde uygulanan kültür politikalarının ayrı bir yeri olsa gerektir.

Adın kökenine gelince; bunun Türkçe düz sözcüğünden çok Kürtçe *tuj/tuz* sözcüğüyle ilişkili olabileceği daha makûl görünmektedir. Tuj sivri, keskin demektir. Yörede zirvesi sarp ve keskin kayalıklardan oluşan bir başka dağ bu adla anılmaktadır; *Tujik Dağı* olarak...

---

[8] *Tunceli İl Yıllığı*'nda Bava Duzgı ziyareti için 'inanış ve rivayete göre Baba Manzur'un oğlu burada yatmaktadır,' denilmektedir (1973: 113).

[9] Yöre halkının kimi isimleri Türkçe'ye bağlama ya da Türkçe'yle açıklama eğilimleri başka bazı isimlerde de kendini göstermektedir (Sözgelimi İmam Bakır'ın adı için bkz. L. Molyneux-Seel 1997: 359).

Bu ad Dersim Zazaca'sında *tuzık* olarak görülür ve 'Xızırê Tuzık' adında kendini gösterir. Örneğin, bir duada kendisinden yardım dilenen Tuzık Xızırı'na şöyle seslenilmektedir; *'Ya Xızırê Tuzıkê to qusur u bela ra ma (çel-çukê ma...) bisevknê!'* (Düzgün 1992: 20) Pek çok örnekte olduğu gibi burada da j ve s sesleri Dersim Zazaca-sı'nda z ve s seslerine dönüşmüştür ki, bazen de sözcüklerde tersine bir dönüşüm olmaktadır (Malmisanij 1996: 67).

Tujik/Tuzık ya da kimi kaynaklarda geçen varyantlarını sıralayacak olursam, *Dojik, Dujik, Duçik, Dusik, Dusiki, Duzik* adı aslında yalnızca merkezi Dersim'deki bir dağın adı olup, Dersim'in dağlık bölgesinin tümüne verildikten sonra burada yaşayan halk da en azından 19. yy'a ait kimi kaynaklarda *Tujik* olarak adlandırıldı (van Bruinessen, 1996)[10]. Bu adın anlamı ve kökeni üzerine farklı spekülasyonlar ortaya konmuştur. Garo Sasuni Dersim Kürtlerine *'Duziki (Duzikyan)'* adının verildiğini ve bunun da haydut anlamına geldiğini yazmıştır (Sasuni 1986: 28). Dersimi Tujik adının anlamını kısmen doğru vermekle birlikte, bunun nedenini farklı -kanımca yanlış- bir yere bağlamıştır. Ona göre Tujik Dağı sönmüş bir yanardağdır. Bu nedenle bazen top seslerini andıran sesler işitildiğini ve ateşler çıkararak doğuya ve batıya saçıldığını görenler olmuştur. İşte buna atfen O, bu dağa 'acı ve sert' anlamına gelen Kürtçe tujik adının verildiğini söylemektedir (Dersimi 1990: 4-5).

---

[10] Oskar Blau, "en bağımsız ve bu nedenle en az bilinen ve nadiren ziyaret edilen 'Kürt aşiretleri'nden biri, Erzincan'ın güneyindeki 'Dersim'dağlarında yerleşik 'Dusik'lerdir," diye yazmaktadır. Blau'nun belirttiğine göre, tamamı 'Kızılbaş' olan bu Kürtler için Lerch *Tuzik*, Layard *Dudjook*, Tschichatschef ise *Durdjuk* adını kullanmıştır (Blau 1992: 8). Bilal Aksoy'un önceden işaret ettiği gibi, kimileri bunun bir aşiret olduğu yanlışlığına düşmüştür (Aksoy 1985: 19, dn.). Bazı Osmanlı belgelerinde bu ad *'Düçek'* olarak geçmekte ve Şêx Hesenen ile birlikte anılmaktadır (bkz. Hezarfen 2002: 73-4). Ne tesadüf ki, Afganistan'da da *Tujik* adlı bir köye rastlanmaktadır (bkz.www.wetlands.org/inventory&/MiddleEastDir/AFGHANISTAN.html).

Yörede görev yapmış Türk resmi yetkililerinden Albay Nazmi Sevgen ise, Tujik adının aslının *Tacik* olduğunu, Moğolların önünden kaçarak Dersim dağlarına sığınmış olan Celalettin Harzemşah'ın görnülü olduğu yerin yörede *Tacik Baba* olarak adlandırıldığını ve bunun zamanla Dojik adına dönüştüğünü öne sürmüştür (Sevgen 1999: 48-9, 200-201). Ne tesadüftür ki, TC. Jandarma Umum Komutanlığı'nın hazırlatmış olduğu bir raporda da *Dojik Baba* dağı Celalettin Harzemşah'ın kabri olarak gösterilmektedir (JUK 1999: 32, 37). Oysa, yine Türk kaynaklarında Celalettin Harzemşah'ın öldürüldüğü yerin Dersim değil de, Silvan civarındaki dağlık alan olduğu belirtilmektedir (Yınanç 1945: 52; Taneri 1993: 89-90)[(11)]. Kaldı ki, *Tajik* adı da başlangıçta Arap anlamına gelirken (Arapların *Tayy* kabilesinin adından), sonrasında ise Türklerin aksine 'Fars' anlamında kullanılmaya başlamıştır. Eski Türk kaynakları genellikle bu anlama geldiğini belirtirler. Kaşgarlı Mahmud'un sözlüğünde *Tejik* biçiminde aktarılan sözcüğün anlamı 'Fars' *(al-Farisi)* olarak verilirken, Kutadgu Bilig'de ise Tecikler 'İranlılar' olarak Araplardan titizlikle ayırt edilmişlerdir (Barthold 1970: 616)[(12)].

[(11)] Bilal Aksoy resmi görüş tandanslı yazarların bu yanlışlığına önceden işaret etmişti (Aksoy 1985: 135). Ancak belirtmeliyim ki, benzer pekçok kaynakta hâlâ Tujik Bava'nın Celalettin Harzemşah'ın türbesi olduğu yazılıdır (sözgelimi bkz. Yuvalı 1985: 359).

[(12)] Barthold bir başka yerde ise, Türklerin *tajik* sözcüğünü 'Müslüman', 'Müslüman kültürüne ait biri' anlamında kullandıklarını yazmıştır (Barthold 1956: I, 15). 13 ila 14. yy'larda Tacik sözcüğü -ki sıklıkla *Tâzik* olarak yazılırdı- göçebe ya da yarı göçebe Türk ve Tatarlara karşıt olarak Farsça konuşan yerleşik Müslüman halkları ifade etmekteydi. Ortaçağ'ın Müslüman tarihçileri için Tacikler 'İran'ın, Türkler ise 'Turan'ın yerlileriydi (bkz. Schurmann 1962: 73-4). Terimin Ermenilerce kullanımında ise, bütün göçebe halklar kastediliyordu. Urfalı Mateos tüm Müslümanları böyle adlandırmaktadır. Türkler ise daha sonraları Arap, Fars ya da Türk farkı gözetmeksizin, Tacik terimiyle Müslüman halkları kastediyordu (Gordlevski 1988: 294-5, dn. 25).

Tujik adı hakkındaki spekülasyonları devre dışı bıraktıktan sonra, şimdi bu adın etimolojik analizine geçebilirim. Tujik sözcüğü tekrar belirtmeliyim ki, sivri, keskin anlamlarına gelmektedir. Kurmançca tuj sözcüğü acı anlamına da geliyor olup, keskin acıyı, özellikle biber acısını belirtmek için kullanılır. Dersim Zazaca'sında ise, tuz olarak bilinir. Hint-Avrupa dillerinde *tig, tek, tuj, tac, tuc, das, dag ve tak* biçimlerinde görülen birçok sözcük benzer anlamlar (keskin, sivri, dağ, taş, tepe, zirve vs.) taşımakta olup, ortak bir kökten türemiştir. Sözgelimi, Sanskritçe tijâmi keskin olmak, acı olmak, Avesta dilinde *tizi-* keskin, Farsça *tîz* keskin, Ossetce *tig* zirve, uç, Aşağı Almanca *deker*, keskin, ince, Sankritce *tig* ve Ermenice *tkuk* buğday sapının ucu anlamına gelmektedir (Mann 1963: 129; Mann 1984/87: 1397). Bunlara Farsça'da ok anlamına gelen ve Türkçe'ye de geçmiş olan *tığ* sözcüğünü ekleyebilirim. Strabo'dan itibaren *Tigris* (Dicle) adının da aynı köke dayanan ve sivri, mızrak anlamlarına gelen bir sözcükten kaynaklandığı iddia edilmektedir ki, bu görüş yakın zamanlarda terkedilmiş görünüyor. Tigris aynı zamanda bu dillerde atik ve yırtıcı bir hayvan olan kaplanın adıdır.

Kimi Hint Avrupa dillerinde dağ, tepe, zirve, taşlık ülke anlamına gelen benzer sözcüklerle karşılaşmaktayım ki, aynı kökten gelme olasılıkları vardır. Sindhi *takaru* dağ, *takiri* tümsek, Marathi *tek, tekdi* tümsek, Keşmiri *teg* tümsek, tepe, Guyarati *tuk* zirve, Marathi *tug* tepe, yığın, Keşmiri *dak* bayır, yükselen toprak, Kumaoni *dağ, dak* taşlık ülke, Hindi *dağ* bayır, uçurum, Khowar *dik* erkeklik organı, Pencabi *dhigg* bayır, yüksek, yığın... (Turner 1966: 316).

Görülüyor ki, benzer sözcükler Hint Avrupa dillerinde genellikle dağ, taş, tepe, sivri, keskin, bıçak vb anlamlar taşımaktadır. Taş ve keskin anlamlarının birçok defa aynı sözcüklerle ifade edilmesi, taş çağında çekiç, balta gibi araçların taştan yapılmış olmasına dayanıyor olabilir. Nitekim, yakın zamanlarda J. Peter Maher Proto-Hint-Avrupa dillerinde *akmon* olarak geçen ve taş, çekiç anlamlarına

gelen sözcüğün, taştan yapılan baltalara atfen *ak* (keskin) kökünden türemiş olduğunu öne sürmüştür (Mallory 1991: 122)[13].

Aynı şekilde Tujik adında görülen tuj sözcüğü de keskinliği, sivriliği ifade etmekte olup, Hint-Avrupa dillerindeki ortak bir kökten türemiştir. Keskin, sivri, zirve vb. anlamların yanı sıra, dağ, taş, tepe anlamlarına gelmektedir bu kök sözcük...

Tujik'in Duzgı'ya nasıl evrildiğine gelince; Kurmançca'da tujik olarak geçen sözcüğün, Kırmançca'da ise tuzık olarak görüldüğünü belirtmiştim. Burada j sesi yerini z sesine bırakmıştır. Benzer bir biçimde t harfi de yumuşayarak d harfine dönüşmüştür. Böylece *Tujik'ten Tuzık*'a ve nihayet *Duzik* ve *Duziki*'ye ulaşılmış olur ki, bunun en açık örnekleri Türkay'ın aktardığı *Duzik* ile Sasuni'nin *Duziki*'si olmalıdır (Türkay 1979: 77; Sasuni 1986: 28). Bir değişim de k ve g harfleri arasındaki yer değiştirmedir. Bu ise, Duzik ya da Duziki'nin Duzgı'ya evrilmesiyle ortaya çıkmıştır. Ancak, burada bir kuşkudan söz etmek istiyorum. O da Tujik/Tuzık adının Zerdüşti Ermenilerin *Dzhokh*'undan esinlenerek yakıştırılmış olup olmadığıdır (devamı için bkz. aşağıda *Çinvat Köprüsü, Verge Kures ve Dersim'de Ölümle ilgili Kimi İnançlar Üzerine)*. Nasıl Duzgı adı Düzgün olarak Türkçeleştirildiyse, Tujik'in de başlangıçta olasılıkla Ermenilerin Dzhokh'unun bir metaformozu olduğu neden düşünülmesin?

---

[13] Latince'de kutsal anlamına gelen sacer sözcüğünün köken olarak Hint-Avrupa dillerinde keskin, dağ zirvesi, zirve anlamlarına gelen akri kökünden türemiş olduğu kabul edilmektedir. Latince *acer* (keskin) < akri; Elence *akros* (keskin), Litvanyaca *as(t)rus*, eski Litvanyaca *astras* (keskin), eski Latince *ocros* (dağlık alan), Elence *akris* (zirve, dağ zirvesi), Norveçce *ugg* (igne, arı ignesi), İsveççe *ugg* (keskin nokta, diş) vs. (Schrijver 1991: 132-3; Speirs 1984: 176; Bammasberger 1988: 196). Bunlara, Türkçe'ye *ustura* olarak geçmiş olan sözcüğü eklemek mümkün görünüyor.

Duzgı'nın Türkçe'ye uyarlanmış biçiminin (Düzgün), gerek zihinlerde onun Türkçe bir sözcük olduğu kanısını uyandırmasından ve 'hediyelik' kitap yazan kimi yazarlarca hep belli amaçlar doğrultusunda işlenmesinden[14], gerekse aslına sadık kalmak gerektiğinden dolayı bu makalede adın asıl biçimini, yani Kırmançca biçimini kullandım. Şimdi Duzgı'nın karakteristiğinden hareketle söylencenin yapıtaşlarına ve bunların tarihsel köklerine geçebilirim.

Çoban Tanrı ve Simgeleri

Duzgı'nın belirgin özelliklerinden biri, belki de başlıcası bir çoban olarak tasavvur edilmesidir. Yalnızca o değil, Dersim'in mitolojik karakterlerinin birçoğu çoban olarak bilinmektedir. Sözgelimi, Munzur da mucizevi bir çobandır. Yine Mazgirt'te bulunan Çoban Baba türbesi bu özelliğin yöre mitolojisindeki yaygınlığını gösterir. Söz konusu inancın kaynağında eski Yakındoğu ile 'İran' mitolojisinin etkisi bulunmaktadır.

En başında Sümerlerin çoban tanrısı Dumuzi'yi anmak gerek. Yeni Asurca'da *Du'uzu* ya da *Dûzu* olarak geçen ve bitki tanrılarıyla

---

[14] Schimmel'in *Islamic Names* adlı yapıtında geçen Dümdüz soyadı ile İstanbul'un Ermeni ailelerinden *Düzyanlar* dışında Düzgün adına benzer herhangi bir ada başka bir yerde rastlayamadım. Bazı kaynaklarda '*Nazimiye ve Pülümür dolaylarında dikkati çekecek derecede boldur,*' denilmesine rağmen, bugüne dek Düzgün adının neden yalnızca Dersim'e özgü olduğu konusu üzerinde durulmuş değildir (sözgelimi bkz. Erol 1992).Yalnızca bunu Türklüğe yoran kimi açıkgözlere rastlanmaktadır (bkz. Fırat 1998: 54). TC. MSB. Harita Genel Müdürlüğü tarafından bastırılan *Yeni Türkiye Atlası*'nda, Duzgı dağı yerine -Mazgirt'in kuzeydoğusunda, Nazımiye'nin ise güneybatısında- *Düğünbaba* tepesinin anılmış olması ise, muhtemelen bir yanlışlıktan kaynaklanmaktadır. Aynı yanlışlığa *Alexandria Digital Library Gazetteer Service*'de de rastlanmaktadır. Oysa, Düğünbaba denilen dağ Molyneux-Seel'de geçen ve Pülümür'ün doğusunda yeralan *Doghun Baba* dağı olsa gerektir.

ilişkili olduğu söylenen Dumuzi'nin Bava Duzgı söylencesiyle benzerliği şu motiflerde düğümleniyor: Dağa çekiliş ya da dağla olan ilgisi, bitkileri yeşertip keçileri beslemesi ve çoban oluşu... Eski Mezopotamya'da dağ tanrısı olarak da nitelendirilebilecek bir biçimde o, tasvirlerinde bedeni bir dağdan çıkarak yükselmekte, hem dağın yamaçlarından, hem de kendi ellerinden bitkiler çıkmaktadır. Keçiler bu bitkilerle beslenirken, her türlü yaşamın vazgeçilmez öğesi olan su, tanrının yanındaki iki küçük tanrı tarafından temsil edilmektedir (Frankfort 1989: 80). Bu yönüyle Dumuzi'nin *(Temmuz)* doğadaki canlılığın bir kişileştirilmesi olduğu söylenebilir. J. G. Frazer'e göre, o eski 'Suriye' ve Mısır'da Adonis ve Osiris, Frigya'da Attis olarak bilinen 'ölen dirilen tanrı'nın prototipidir[15].

Bu tanrılardan Attis, kimi özellikleriyle Duzgı'yı andırmaktadır. Herşeyden önce, Attis Friglerde tanrıça Kibele'nin favori çobanı olarak bilinmekteydi. Araştırmacılar onun bu imgesini İsa'nın sevilen imgesi olan 'iyi çoban'la ilişkilendirmektedirler (Fear 1996: 39). Attis'in keçiler tarafından mucizevi bir şekilde emzirilmesi, arka tarafının binek bir keçi ve elinde ise bir ağaç dalı tutuyor olarak betimlenmesi, Dersim'in mitolojik çobanını anımsatmaktadır (bkz. Vermaseren 1966: 7-8).

Elen mitolojisinin çoban tanrısı Hermes'i de unutmamak gerek. Roma'da bulunan iki bronz levhadan *(plate)* birinde, tanrıça Kibele ayakta duran iki erkek arasında resmedilmiştir. Tanrıçanın solunda Attis, sağında ise Hermes bulunmaktadır (Vermaseren, 1966: 26).

---

[15] Yakın tarihli araştırmalara göre, bu mitos Frazer tarafından yanlış yorumlanmıştır. Dumuzi/Tammuz bir kez öldükten sonra asla dirilmediğinden, o ölen dirilen bir tanrı sayılmaz. Mitosta ölüp dirilen onun partneri Inanna/Iştar'dır (Russell 1977: 92, dn. 40). Alster ise, Dumuzi'nin asla 'gerçek bir tanrı' olmadığını, aslında olasılıkla tarihsel bir kişi olduğunu öne sürmüştür (Alster 1972: 15).

Hermes karmaşık kişiliğiyle -çünkü o, aynı zamanda hırsızların, tacirlerin, yolcuların da tanrısı sayılmaktadır- Borgeaud'nün belirttiği gibi, belki tek bir imgeyle temsil edilemese ya da basitçe bir keçi olarak resmedilemese bile, çoban oluşu onu keçilerle, özellikle dağ keçileriyle bir biçimde ilişkilendirmektedir (Borgeaud 1988: 66). Nitekim, çobanların bekçisi sayıldığından, genellikle omuzlarda bir koyun taşır biçiminde canlandırılır (Erhat 1989: 153) ve kendisine özellikle merkezi Yunanistan'ın dağlık bölgesi olan Arkadia'da itibar edilirdi. İnanışa göre doğduğu yer de bu dağlık bölge idi (Jameson 1967: 1156).

Zaman zaman bir kuzu biçiminde betimlenen, yanı sıra kurtarıcı ve uzlaştırıcı olarak anılan tanrı Mithra da bu yönüyle mitolojik çobanlığa yakınlaştırılmıştır (Carpenter 1920: 21). Dahası, kimi anıtsal figürlerinde kayadan doğma *(petra genetrix)* bir tanrı olarak görülen Mithra'nın bu doğum sahnesi bazen bir çobanın katılımıyla tamamlanmaktadır ki, çobanlar burada tanrının mucizevi doğumunun tanıkları durumundadır (Jones 1915: 757).

Knappert'e göre Mithra'nın *'geniş otlakların (tanrısı)'* ünvanı, onun aslında sığır sahiplerinin bir tanrısı olduğunu göstermektedir ki, bu da Mithra'yı çobanlığa yaklaştırmaktadır (Knappert 1993: 205). Bir başka önemli nokta ise, güneş ışınlarını ve gün ısısını temsil eden bu tanrının ışınlarının yaşayan bütün varlıkların ve bitkilerin gelişimine yardım edişidir (Benventiste 1929: 54). Öyle ki, belirtildiğine göre 'Anadolu Mithra'sı Attis gibi bir bitkiler tanrısı özelliğini de taşımakta olup, olağanüstü bir boğayı yenerek, nebati tohumları, insanlara yararlı bitki türlerini serbest bırakır (Oğuz 1990: 289).

Bu da elindeki değnekle bitkileri ve ağaçları yeşerten Duzgı'nın mitolojik karakterine uymaktadır. Bunun da ötesinde, Mithras'ın aynı zamanda bir bahçıvan ya da suların ve meyve ağaçlarının koruyucusu oluşu aynı ilişkinin ipuçlarından biri sayılabilir

(bkz. Burkert 1987: 83)[16].

Çoban sıfatı eski Yakındoğu'da özellikle büyük tanrıların birçoğu için kullanılmaktayken, Tevrat'ta ise Yehova'ya iliştirilmiştir. Yehova kimi yerlerde 'İsrail'in çobanı' *(şomer Yisra'el)* olarak geçmektedir *(Yaradılış* 49: 24;*Mezmurlar* 80: 1). Çobanlığın bir iyilik simgesi olarak kullanılışı yalnızca Yehova ile sınırlandırılmamış, Habil gerçekte bir çoban ve mazlum bir karakter olarak anılmıştır; çünkü, Habil aslında göçebe İbrani topluluğunu, Kabil ise (Tevrat'ta *Kain* olarak geçiyor) çiftçi Kenan toplumunu simgelemektedir. Elinde asası ile 'sürüsü'nü Mısır'dan çıkaran Musa da bir çoban sayılmaktadır. Musa'dan sonra iyi niteliklere sahip tek çoban Yahudi krallığının kurucusu David'dir. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde yalnızca iyi çobanlar değil, kötü çobanlara da rastlanır. Nitekim, kötü krallar da kötü çobanlar olarak düşünülmüştür.

Başka toplumların mitolojilerinde de kimi tanrılar hep çoban olagelmişlerdir. Sözgelimi, eski Mısır'da güneş tanrısı Ra 'bütün insanların çobanı' iken, Budist Tibetlilerde Dalai Lama, Chenzerig'in, 'çok şefkatli iyi çoban'ın bedenleşmiş hali sayılır. Hindularda ise, Şiva bir çobanken, Krişna da bir çobanla arkadaşlık etmektedir (Cooper 1978: 152). Eski İran inançlarına göre de Zerdüşt sığırların iyi bakıcısı ve çobanıdır (Eliade 1978: I, 311).

Yalnızca tanrılar da değil, antik dünyada tanrıların temsilcisi sayılan krallar da pek çok kez çobanlık metaforuyla ilişkilendirilmişlerdir. Sümer krallar listesinde ünlü krallar Etana ve Lugalbanda'nın

---

[16] Mithra Hindistanlı bir tanrı olup, kaynağı antik Mezopotamya'ya dek inmektedir. Nitekim, Mittani kralı Mativaza ile Hitit kralı Şuppilulima arasında imzalanan ve 1907'de Boğazköy'de keşfedilen MÖ. 1380 tarihli antlaşmada Mithra adına rastlanmaktadır. Bu tanrının adı Hintlilerde *Mitra*, Pers ve Medlerde *Mithra*, Romalılarda *Mithras*, Ermenilerde de *Mehr/Mihr* olarak geçtiğinden, bu çalışmada hangi toplumla ilgiliyse, genellikle ona göre bir ad kullanılmaya dikkat edilmiştir.

birer çoban (*Si-pa*) olarak anılmalarının yanı sıra, yine aynı toplumda krallar için 'adaletli çoban' anlamına gelen *Sipa-si* sıfatı kullanılmış olması dikkate değerdir.

Çobanlığın gerek metafor, gerekse mitik bir motif olarak kullanılışına diğer eski toplumlarda da rastlanılmaktadır. Eline çoban asası alarak taç giyen Mısır firavunları sürülerinin çobanları sayılırken, Homeros ve kimi yazarlar krallar ve yöneticilerden çoban olarak söz etmişlerdir. Tevrat'ta Yehova Ahameniş kralı Kuraş'ı çobanım diye anmaktadır (*İşaya* 44: 28). Ayrıca, yeni bir hanedanın kurucusu olan pek çok kral, yaygın bir mitik temaya göre onu öldürecek olan kraldan çobanlarca esirgenmekte ve büyütülmektedir. Bu mitolojik motifin tarihsel arka planında, muhtemelen devletin ortaya çıkısında belirgin bir rolü bulunan çoban-çiftçi toplulukların kavgası yatmaktadır. Alaeddin Şenel çoban-çiftçi farklılaşması olgusunun devlete varan gelişmelere yol açışının tarih yazıcılığındaki ilk kayıtlarından biri olarak Herodot tarihini göstermektedir. Şenel'e göre, Herodot'un Pers boylarının çoğunun çiftçi oldukları, buna karşılık Pers krallarının çoban boylarından birinin kolu olan Ahamenişlerden çıkmış olduğu yolunda vermiş olduğu bilgi bunun yansıması olsa gerektir (Aksoy 1996: 25). Öyle olunca, çoban toplulukların çiftçi toplulukların üzerine çöreklenmesiyle oluşan devletli toplumsal düzende krallık mitosları da elbette çobanlığı refere edecekti.

Velilerin çobanlıkla maddi/simgesel ilişkisine gelince; tasavvufi bazı yorumlara göre tanrının yeryüzünde bir anlamda temsilcisi sayılan, hatta bir anlamda onun insan biçimindeki cisimleşmiş hali kabul edilen veli ya da sufilerin de zaman zaman çobanlıkla ya da çobanlığa ilişkin kimi öğelerle birleştirildiklerini görüyoruz. Veliler gerek isimleriyle -*Çoban Baba, Koyun Baba* gibi-, gerek kimi özellikleri ya da kerametleriyle birer çoban olarak da karşımıza çıkmaktadırlar. Sözgelimi, Velayetname'de yazıldığına göre Sarı Saltuk Hacı Bektaş'ın bir müridi olup, aslında başlangıçta yalnızca bir çobandır.

İbn Bibi'nin yazdığına göre, Baba İshak Kefersud'da kaybolmuş ve bir süre sonra Amasya'nın bir köyünde koyun çobanlığı yapmıştır (Turan 1993: 421). Bu bağlamda çobanlığın dinsel önemi -bu olay açısından söylüyorum-, aynı zamanda Küçük Asya'da feodal İslamcı egemenler karşısında göçebe (çoban) 'heterodoks' olan Türkmenlerin yaşam biçiminin bir yansıması olsa gerek.

Dervişlerin ya da sufilerin giydiği yün hırkanın *(suf)* çoban giysisini *(aba/kepenek)* andırması ve üstelik kimi dervişlerin aba giymeyi neredeyse dervişliğin bir ölçütü haline getirmeleri de veli-çoban yakınlaşmasına vesile olmuş olabilir. Feriduddin Attar *Tezkire-tu'l Evliya*'da İbrahim bin Edhem'in dervişliğini bu benzeşme açısından önemli bir örnek sayılabilecek şu olaya bağlamaktadır:

> 'İbrahim b. Edhem ilk zamanlarda Belh şehrinin hükümdarı idi. Bütün alem onun emrine ve fermanına tabi bulunuyordu. Birgün Hızır Aleyhisselam kendisine görünerek bu saltanatın baki olmadığını, kendinden öncekiler gibi onun da birgün yok olacağını bildirdi... Bunun üzerine İbrahim b. Edhem dünyanın faniliğini anladı. Tacını ve tahtını, saltanatını terk ederek yollara düştü. Yolda rastladığı bir koyun çobanına sırtındaki parlak ve altın işlemeli elbiseleri verdi; onun külahını ve keçesini alarak dervişlik ve fakirlik yoluna girdi.'
>
> (Ocak 1997: EK VI)[17].

[17] Hakkındaki menkıbenin erken geleneğine göre, Kappadokyalı (Kayseri) Saint Mamas da Erciyes dağının genç çobanıydı (Berger 2002: 278). Erciyes dağı anlaşıldığı kadarıyla eski kutsal bir dağdı. Caracalla zamanından kalma Kayseri sikkelerinde üzerinde bir ya da birkaç tanrı durur şekilde gösterilmiştir. Bunlardan birinde, dağın zirvesinde gösterilen tanrının başında ışıklar saçan bir taç, ellerinde ise bir asa ile küre bulunmaktadır. Dolayısıyla St. Mamas'ın erken dönem hagiografisine göre bir çoban oluşu böyle bir geçmişe sahip olabilir (Erciyes için bkz. Bittel 1956: 40-1). Bu bağlamda İngilizce *pastor* sözcüğünün papaz, *pastoral*'ın ise çobanlara ve kırlara, papazlığa ait anlamlarına geldiğini hatırlatmak isterim.

Velilerin, özellikle de gezgin dervişlerin ellerinde bir asayla dolaşmaları, veli-çoban arasındaki görünüm benzerliğinin bir başka yanını oluşturmaktadır ki, burada asa dinsel otoriteyi simgelemektedir. Geçmişte pek çok dinin ruhani otoriteleri tarafından taşınan bu kutsal nesnelerin bazıları aslında çoban asasından başka birşey değildi. Sözgelimi, Hıristiyan geleneğinde piskoposların taşıdıkları asa *(crosse)*, çobanların kullandığı asanın yalnızca bir biçimiydi.

Veli, sufi ya da dervişlerin asayla ilişkilendirilmelerinin köklerini de yine eski dinlerde aramak gerek. Nitekim, Romalılarda asa birçok tanrıya, ama özellikle de Jüpiter'e özgü bir timsaldi. İbranilerin tanrısı Yehova da İsrailoğullarının gerçek kralı olduğu için bir asaya sahipti (*İşaya* 30: 31). Yalnızca bu da değil, eski Yakındoğu'da birçok tanrı ve kral bir ilahi alâmet olarak asa taşırdı. Kısacası, velilerin en azından simgesel düzeyde çobanlıkla ilişkilendirilmesinin de tanrısal çobanlıkla bir ilgisi vardır. Kaldı ki tekrar belirtmeliyim ki, 'mevsiminin dışında meyve ve çiçek oldurma' da velilerin gayri-Sünni menkıbelerinde görülen bir motif olup (Ocak 1997: 95), köken olarak İslam öncesi inançlara dayanmaktadır. Duzgı'nın çobanlığı ve elindeki değnekle ağaçları yeşertip keçileri otlatması ve akabinde dağın zirvesine kaçarak kaybolması, pek çok yanıyla İslam öncesi inançlara işaret eder. Çok açık ki, o önce Dumuzi'nin kişiliğinde başlayan, sonrasında ise Adonis, Attis ve Osiris ile devam eden 'ölen dirilen tanrı'nın özelliklerini taşır görünmektedir. Bununla birlikte başlangıçta gün ışığının, göksel ışığın tanrısı olan Mithra'yla daha açık bir ilişkisi olmalıdır.

Kenan dininde yüce rahiplerden birinin *rb nqdm*, yani çobanların şefi olarak bilinmesi olası bir ortak geçmişe işarettir (Cooper 1987: 42). Bu, tapınağa ait hayvanlara çoban rahiplerin bakmış olmasıyla da ilişkili olabilir. Nitekim, Ortaçağ kiliselerine benzer olarak Hitit tapınaklarının da mülkü -tarla, bahçe, orman, mera gibi- vardı. Bu mülkten olan tarlaları ekenlere 'tanrının çiftçileri', tapınağa ait hayvanlara bakanlara ise 'tanrının çobanları' denirdi (Ersoy-Reyhan 2001: 123).

'Ölen dirilen tanrı'nın kayboluşu ve birilerinin onu arayıp bulmaya çalışmasını andıran bir başka motif de, çoban Duzgı'ya ilişkin söylencede bulunur. Bir döneme kadar 'ölen dirilen tanrılarla' aynı mitik köke dayandığı varsayılan Hititlerin Telipinu söylencesi bu bakımdan dikkate değer bir benzerlik taşımaktadır. Söylenceye göre Telipinu kaybolduğu zaman ocakta odunlar sönüyor, tanrılar ve insanlar bunalıyor, hayvanlar ağıllarda nefes alamıyorlardı. Koyun kuzusunu, inek buzağısını terk ediyordu. Telipinu kaybolduğu zaman kendisiyle beraber tarlaların ürünlerini de alıp götürüyordu. Böylece ne arpa ve buğday yetişiyor, ne de büyük ve küçük hayvanlar ürüyorlardı. Dahası ağaçlar da kuruyor, öyle ki artık filiz vermez oluyorlar, yanı sıra otlaklar kuruyup kaynaklar da çekiliyordu. Nihayet, güneş tanrısı 'git, yüksek dağları ara, vadileri, yamaçları, suların mavi derinliklerini ara!' emriyle kartalı gönderiyor, fakat kartal memleketi beyhude yere arıyor, 'kudretli tanrı, Telipinu'yu bulamadım' diyerek geri dönüyor. Fırtına tanrısının çabaları da boşa çıkınca, bu kez Fırtına tanrısının eşi, ana tanrıça Hannahanna arıyı gönderiyor. 'Onu bulursan, ellerini ayaklarını sok, buraya getir! Balmumuyla onu temizle. Onu temiz pak yap, bana getir!' diyor. Arı Telipinu'yu uyuşmuş olarak bulup, iğnesini batırarak onu uyandırıyor ve doğa da yeniden canlanmış oluyor (Kınal 1987: 181-2; Leick 1991: 156-7).

Duzgı'nın da bir biçimde bu tanrısal çoban mitolojisinin etki alanında bulunduğu ya da bu çoban tanrılardan birinin devamı olduğu pekâla düşünülebilir. Peki ama, Duzgı'nın çobanlığı yalnızca çoban tanrıların özelliklerinin bir uzantısı mıdır, yoksa söz konusu dinsel motifi besleyen toplumsal bir yaşam da var mıydı? Yani, yöredeki Kürt aşiretleri başlangıçta çobansı göçebe *(pastoral nomadizm)* bir yaşam mı sürmekteydiler? Konuya başka bir bağlamda derinlik katmak ve en azından konuyla ilgilenen araştırmacıların dikkatini çekmek için soruya bir karşılık olsun diye değil, ama önemli bulduğum için TC. Jandarma Umum Komutanlığı'nın

1930'lu yıllarda hazırlattığı tahmin edilen Dersim adlı rapordan şu satırları aktarmak istiyorum:

> 'Dersim'in ilk sakinlerinin çoban oldukları ve davarcılık yaptıkları anlaşılmaktadır. İlk meskenleri sarp ve kayalıklı vadilerin oyukları ve dağ yamaçları olan bu halk kütlesi tedricen Ovacık, Pah, Türüşmek, Pertek, Çarsancak ve Çemişkezeğin ziraatına elverişli topraklarına doğru yayılmağa ve oralarda çifçilikle çalışan halkla temasa gelerek bunları kısmen kaçırtmağa ve kaçmayanlardan da ziraat usullerini öğrenmeğe başlamışlardır.'

Dağ Tanrısı, Dikilitaşlar ve Kaya Kültü

Duzgı kültünün özelliklerinden biri de, onun zirvesinde sırra kadem bastığı dağla adeta özdeşleşmiş olmasıdır. Ayrıca, söz konusu dağın kimi yerlerinde hep Duzgı'ya atfedilen kayalar, mağaralar vardır ve bunlar öpme, mum yakma, kurban kesme gibi kimi ibadetlere konu olmaktadır. Sözgelimi, Kıl köyünden Elif Kıllı'dan (70) dinlediğime göre dağın yamacında bulunan ve orada Duzgı'nın çile doldurduğuna inanılan Çelê adlı bir mağarada düz bir taş üzerinde at izi -atın yalnızca bir ayağının izi- bulunmakta, bunun da Duzgı'nın atına ait olduğuna inanılmaktadır. Yine düz ve dik bir kayalık üzerinde oyulmuş bir yer Duzgı'nın kol izi olarak bilinir ki, söylendiğine göre insan kolu bileğine kadar bu oyuğa tam olarak yerleşebilir.

Dağın en kutsal sayılan zirvesinde *(Hewse/Komete)* ise, Bava Duzgı'nın 'türbe'si bulunmaktadır. Yaklaşık 3 metre uzunluğunda ve 1 metre yüksekliğinde kayalardan oluşan bir duvarla çevrilidir. Duvarda mum yakma yerleri vardır (Feber 1992: 22-3). Bunların dışında etrafında turalanan kutsal kayalıklar olduğu gibi, çok küçük bir su kaynağına yataklık eden kayalar da bulunur. Belki de bu nedenledir, Kırmançca'da 'Xızır gölde, Duzgı kayadadır' *(Xızır golde ro, Duzgı kemerde ro)* denmektedir (Cengiz 1996: 24, 27).

Daha da ilginç olanı, 1930'lu yılların sonlarına doğru yöreyi gezmiş muallimlerin yazdığına göre, Duzgı dağına kısmen uzakta olan yöre halkının, kutsal saydıkları bu dağı gören yüksek noktalara bir odun parçası dikip etrafına da taş yığmalarıdır. Bazen de yalnızca taş dikilmekte ve bu dikilitaşların bulunduğu yerlerde *(nisange;* nişangâh) kesilen kurbanlar asıl ziyaretgâhta kesilmiş sayılmaktadır (Özdal-Erdem 1938: 52). Kısacası, bu dağ başta kayalık yerleri olmak üzere pek çok bölümünün ziyaret edildiği kutsal bir mekândır. Kayaların kutsallığına olan inanç isimlere de yansımış gibidir. Nitekim yörede *Ali Kaya, Hasan Kaya* gibi isimlerin varlığı dikkate şayandır. TC'nin soyadı kanunundan önce de bu tür isimler var mıydı ve gerçekten Kemerê Duzgıni'ye atfen mi verilmektedir, bunu saptayamadım[18]. Yine bir tereddüde isnaden söylüyorum, Dersim'de yaygın olarak kullanılan *Kamer* adının, belirtildiği gibi Arapça ay anlamına gelen kamer ile mi ilişkili olduğu, yoksa Kırmançca'da (Zazaca) kaya anlamına gelen kemer'in nüfus memurlarınca mı Kamer'e dönüştürüldüğünü de zayıf bir olasılık olarak hesaba katabiliriz. Ancak, çocukları olmayan ya da olup da ölen ailelerin Bava Duzgı dağını ziyaret edip adaklar adayarak, velev ki sonradan olan erkek çocuklarına Düzgün adını verdikleri bilinmektedir[19]. Özellikle erkek çocukları olmayan çiftlerin *Kemerê Bimbareke, Kemerê Duzgıni* ya da kısaca

---

[18] Bazen aksi olsa da, *Ali Kaya, Hasan Kaya* adlarında kaya sözcüğü soyadı durumunda değildir. Tıpkı Fransızların *Jean Pierre, Robespierre (Robert Pierre*'den) adlarında olduğu gibi... *Pierre* Fransızca'da taş demektir. *Kaya* sözcüğü ise, G. Clauson'un sözlüğünde belirtildiğine göre Moğolca *kada*'ya dayanmaktadır.

[19] Yakın zamanlara dek Dersimde ayın kutsiyetine dair inançlar yaşatılmaktaydı. Burada da Ali bazen güneş, bazen de ay olarak tasvir edilmişti. Bu bağlamda, ay anlamına gelen *Qamar* adının Araplar arasında bir kişi adı olarak kullanılması dikkat çekicidir (Ahmed 1999: 160). Dahası, Nusayriler dört gruba ayrılırken, Haydariler adlarını Ali'nin lakabı olan *el-Haydar*'dan (arslan) alırken, Qamarilerin adı ise Ali'nin simgelerinden Ay'dan *(kamer)* esinlenmedir (Basset 1917: 418).

Kemer olarak da bilinen bu kutsal mekânı ziyaret edip adaklar adamaları, sözü edilen kayaların hiç değilse antik dönemlerde aynı zamanda phallic külte konu olabileceğini düşündürtmektedir.

Şimdi öncelikle Duzgı dağının zirvesindeki taş yığınından ve ziyaretgâhın aslı yerine geçen dikme taşlardan başlayabiliriz. Aynı külte Hititlerde de rastlanılmaktadır. Nitekim, Hititlerde dağlık yerlerde ve koruluklarda tanrıları simgeleyen dikilitaşlar vardı. Urartularda da bir dikme taş önünde tapınma, tanrılara burada sunular sunma gibi ibadetlere rastlanmıştır (Gonnet-Bağana 1986: 276; Işık 1989: 20). Dağ zirvelerinde bulunan bu dikilitaşların -sözgelimi, Alpler'de neredeyse her dağın doruğunda bu taş yığınlarına rastlanmaktaydı- (bkz. Burkert 1979: 41) genellikle bereketi simgeledikleri ve bu nedenle *phallus* (erkeklik organı/simgesi) ile de ilişkili oldukları bilinmektedir. Dikilitaşların *ithiphallic* biçimi bereketin yanı sıra tanrının kötülüğe karşı koruyucu güçlerini de temsil etmektedir ki, zamanla bu figürler çobanların patronu sayılan kimi tanrıların (sözgelimi *Hermes*) simgesine dönüşmüştür (Edsman 1987a: 51).

Elenlerin çoban tanrısı Hermes böyle bir tanrıdır. Adını da olasılıkla bu taş yığınlarından almıştır. Elence *herma* dikilitaşları ifade etmekte olup, bundan dolayı tanrıya *Hermaas* ya da *Hermaon* deniliyor. Eski Elenler dağ zirvelerindeki taş yığınlarının yanından geçerlerken bir taş da kendileri bırakırlardı. İnanışa göre orada tanrı Hermes otururdu; yol gösterir, yolcu ve sürüleri korurdu (Oğuz 1980: II 486; Burkert 1979: 41; Edsman 1987a: 50).

Aslında yalnızca Hermes değil, çobanlıkla doğrudan ya da dolaylı bir ilgisi bulunan pek çok tanrının dikilitaşlarla, kayalarla ya da makro planda dağlarla ilgili olduğunu görüyoruz. Borgeaud'ye kalırsa, çoban ile phallus arasındaki simgesel ilişkiye en iyi biçimde keçi *(goat)* imgesi aracılık etmektedir (Borgeaud 1988: 66). Dolayısıyla dikilitaş ve çoban arasındaki ilişki de aynı zamanda bu imgeyle açıklanabilir. Dağların pastoral bir yaşama elverişli oluşu da dağ-çoban

simgesel ilişkisinin bir ayağını oluşturmuş olmalıdır. En başında çoban Dumuzi'nin bedeni dağdan çıkan tasvirlerini anımsatabilirim.

İkinci olarak, 'taş anne' Kibele'nin çocuklarından olan Agdistis bir kayadan olmadır. Çoban Attis'in ise böyle bir betimlemesi yoktur (Vermaseren 1966: 6-7). Ancak, Friglerde *Papas* olarak da bilinen Attis, bir inanışa göre bir taşı gebe bırakmış, bundan da hermafrodit Agdistis doğmuştur (Lurker 1987: 274)[20]. Mithra da kayadan doğma *(petra genetrix/saxigenus)* bir tanrı olarak bilinirdi. 'Hayvanların efendisi' *(pasupati)* ya da bir çoban olarak da tanınan eski Hint tanrısı Şiva ise, her yerde phallus simgesi (dikilitaş) altında saygı görürdü. Bu tanrı Himalayalar'da şekilsiz bir kaya yığını ile temsil edilmekteydi.

Tevrat'ta 'İsrail'in çobanı' olarak anılan Yehova'nın 'İsrail'in Kayası' *(şur Yisra'el)* olarak anılması ilginçtir: 'Bayram takdis edilen gecede olduğu gibi ilahi okuyacaksınız; ve RABBİN dağına, İsrail'in Kayasına gelmek için zurna çalarak gider gibi yürek sevinci olacak.' *(İşaya* 30: 29). Yaradılış bölümünde ise (49: 24) şöyle deniliyor: 'İsrail'in çobanı ve taşı oradandır.' (bkz. van der Toorn 1995b: 1459; Korpel 1995: 1548-9). Bunun da ötesinde, İsa da İncil'de 'iyi çoban' imgesinin yanı sıra Elence'de kaya anlamına gelen petra sıfatıyla anılmaktadır (*Matta* 21: 42 ve *Romalılar* 9: 32-33). İsa ise, Yunus oğlu Simon'a Petrus diye seslenmekte ve şöyle demektedir: 'Ben de sana derim ki; sen Petrus'sun, ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım; ve ölüler diyarının kapıları onu yenmeyecektir.' (*Matta* 16: 18)[21].

[20] Attis Friglerde *Papas* olarak da bilinirdi ki, gerek Attis, gerekse Papas adları baba anlamına gelmektedir (Frazer 1955: 281). Elenler Friglerin bu tanrısını Zeus'la bir tuttuklarından olsa gerek, onun Pausanyas'ın Agdus dediği 'büyük anne'yi temsil eden bir kayayı gebe bıraktığına ve bundan da hermafrodit Agdistis'in doğduğuna inanırlar (Vermaseren 1966: 3-4).

[21] Elence *Peter* adı *petra*'dan (taş, kaya) gelmedir. Petrus, Süryanice'de *Cephas (khipha*= taş) olarak geçmekteydi.

Kısacası, mitolojideki çoban tanrılar bir biçimde hep taşlarla, kayalarla ve dikilitaşlarla ve dağlarla ilişkilendirilmişlerdir. Çoban Duzgı'nın mitolojik arka planında da Yakındoğu'nun işte bu eski 'ölen dirilen tanrıları'na ya da kimi çoban tanrılarına ilişkin mitolojik öğeler bulunuyor olabilir.

Son bir örnek olarak eski Mezopotamya'nın mitolojik çobanlarından Şumugan'ı anabiliriz. Şumugan ya da Akkadca biçimiyle Şumuqan, özel anlamda hayvan evcilleştiriciliğinin tanrısı olup giderek erkekliği temsil eder olmuştur. *Şumugan-sigga-bar*, yani 'yaban keçisi Şumugan' olarak bilinmesi, mitolojik çobanlıkla yaban hayvanları (özellikle yaban keçisi), dikilitaşlar ve erkeklik simgelerinin ilişkisini bir kez daha gözler önüne serer. Bu tanrının bereketi de simgeliyor olması bundandır. Öyle ki, *Şumu-gan* adındaki *gan* sözcüğü Sümerce'de bereketi ifade etmektedir (Albright, 1919: 319-324). Yarı insan yarı keçi olarak da betimlenen çoban Şumugan'ın eski Elenlerin çoban tanrısı Pan'la birlikte onanizm etkinliğiyle ilişkilendirildiğini görüyoruz. Bu, erkekliği temsil ediyor olmalarındandır. Şumugan'la ilgili mastürbasyon ritleri de bundan kaynaklanmıştır. Bu ritler aracılığıyla kötülüğün kovulduğuna inanılmıştır.

Çoban Şumugan'ın sularla da bir ilgisi bulunur. Sular tanrısı Ea ile bir tutulmasının bir nedeni bu olsa gerek[22]. Ea da yaban keçisi *(dDar)* olarak adlandırılmıştı. Eski Mezopotamya'da kutsal su üzerine

---

[22] Şenel'in yorumuna göre, Berossus'un *Babil Tarihi*'nde geçen ve denizden çıkıp gelerek Sumer'e uygarlığı getiren keçi kuyruklu, balık gövdeli, insan başlı bir tanrı olan *Oannes* (Babil. Ea), keçi totemli çoban bir toplumun balıkçılık yapan yerli çiftçilere egemen olmasıyla doğan toplumu temsil ediyor olmalıdır (Şenel 1996: 63). Fakat, böyle bir toplumsal analizden çok, söz konusu figür Oğlak burcunun mitolojideki izdüşümüyle ilgilidir. Zira, Oğlak burcu Zodyak'ın onuncu işareti olarak yarı keçi, yarı balık biçimiyle mitolojide Babillilerin Ea/Oannes'inin hükümranlığını göstermektedir (bkz. Cooper 1978: 63, 69, 198; Campbell 1992: 293).

bilinen bir büyüde 'yaban keçisinden olan su'dan söz edilmektedir. Eski bir yazıtta şu ifadeye rastlanılması önemlidir: 'Sana henüz yaban koyununun üzerine atlamadığı, içine Şumugan'ın sperminin düşmediği dişi bir kuzu getiriyorum'.

Suların ya da ırmakların bir tanrının sperminden oluştuğu şeklindeki mitolojik temaya Eski Mısır'da da rastlanılmaktadır. Nitekim, sıra dışı bir öyküye göre Nil'in doğuşu Osiris'in sürekli mastürbasyonuna bağlanmıştır. Ancak, Mısırlılar Nil'in daha çok İsis'in sütü olduğuna inanırlardı (Albright, 1919: 322-325).

Dersim'in mitolojik çobanlarından olan Munzur'un Munzur ırmağının doğuşuna kaynaklık ettiğine inanılan söylenceye gelince, burada tanrının sperminden kaynaklanan su temasına rastlayamıyoruz. Bu kayıp (?) mitik öğeden, yani çoban tanrının döktüğü spermden ziyade, söylenceye göre Munzur suyu çoban Munzur'un döktüğü sütten kaynaklanmıştır. Yöre kökenli araştırmacılar bu durumu tanrıça imgesiyle buluşturmuşlardır. Munzur suyunun eski 'İran'ın sular tanrıçası olan Anahita'nın göğüslerinden fışkıran sütü temsil ettiği düşünülmüştür. *Nuri Dersimi Kürdistan Tarihinde Dersim* adlı yapıtında şöyle yazmaktadır:

> 'Atalarımızın esatiri inançlarına göre, Munzur'daki su kaynakları büyük ilahe Anahit'in göğüslerinden fışkıran süttür. İlahe Anahit atalarımızca anne ilahe sayıldığı için, bugüne kadar aşiretler arasındaki ihtilafların burada halledilmesi ve ahtupeyman için misak olarak Munzur suyunun içilmesi ananesi anne sütü üzerine yemin etmek mahiyetinde olduğu farz edilebilir'
>
> (Dersimi 1990: 10).

Konunun Duzgı söylencesi açısından önemi, Duzgı dağında bulunan küçük su kaynaklarından ileri gelmektedir. Bunlardan biri Duzgı'nın kız kardeşi olduğuna inanılan Haskar'a aittir (bkz. aşağıda *Duzgı* ve *Mithra'nın Kız Kardeşleri ve Kutsal Sular).*

Özetlersem; eski Yakındoğu'nun 'ölen dirilen tanrıları' başta olmak üzere, Mithra ve kimi çoban tanrılar bir yandan yabanıl hayvanların, özellikle de yaban keçilerinin koruyucusu ve tanrısal çobanı olarak kabul görmüş, öte yandan ise dağlar, kayalar ve dikilitaşlarla ilişkilendirilmişlerdir. Duzgı da çobanlığın yanı sıra dağdaki yaban keçilerinin efsanevi sahibi olarak dağda sırra kadem basan mitolojik bir karakter olması ve çoğunlukla kayalarla ilişkilendirilmesi nedeniyle bu tanrıların bir bakıma kültürel bir devamı olarak görünmektedir. Bu bağlamda, özellikle dağ zirvesinin yanı sıra mağaralarla olan simgesel ilişkisi nedeniyle Duzgı tanrı Mithra/Mithras'ı çağrıştırmaktadır. Mithra kültünün kimi biçimlerinde tanrı Mithra'nın 25 Aralık'ta bir mağarada doğmuş olması önemlidir (Carpenter 1920: 21)[23]. Duzgı da inanışa göre Çelê'yi mekân tutmuş ve bu mağarada çile doldurmuştur.

Güneş Tanrısının Çocukları: Mithraistler

Yukarıda birer çoban olarak da anılan kimi tanrılara değinildi. Mitolojide bu tanrıların aynı zamanda güneş tanrıları olarak bilinmesi, beni mitsel çoban ile güneş arasında simgesel bir ilişki olup olmadığı noktasında düşündürmektedir. Yani, Oldham'ın güneş tapımıyla yılan arasında varolduğunu düşündüğü birebir simgesel bağa benzer olarak (bkz. Gezik 2000: 2), güneş ile mitolojik çobanlık arasında yakın bir ilişki olabileceğini düşünmekteyim. Konu hakkındaki dikkat çeken örneklere gelince; sözgelimi, eski Mısır'da

---

[23] Hıristiyanlar'in 25 Aralık'ta İsa'nın doğum gününü kutlamaları bundan kaynaklanmıştır. Mithra kültü erken devirlerde Hıristiyanlık üzerinde o denli etkili olmuştur ki, belirtildiğine göre Ernest Renan buna binaen, *'eğer bazı ölümcül hastalıklar Hıristiyanlığın gelişiminde bir duraklama yaratmış olsaydı, dünya Mithraist olacaktı,'* demiştir.

güneş tanrısı Ra bütün insanların çobanı sayılırken, aynı şey Babillilerin güneş tanrısı Şamaş (Ar. *şems*; güneş), için de söz konusuydu. Öyle ki, bu durum kişi adlarında bile görülmektedir. Babilliler arasında bir kişi adı olarak kullanılmış olan *Şamaş-re'ua*, 'Şamaş benim çobanımdır' anlamına geliyordu (van der Toorn 1995b: 1458). Yine Frigya'nın kutsal çobanı Attis de Romalılar arasında bir güneş tanrısı olarak itibar görmüştü. Çobanlıkla bir biçimde ilişkilendirilen bir başka tanrı ise Mithra'dır. O da başlangıçta 'İran'da gün ışığının tanrısı sayılırken, zamanla bir güneş tanrısına dönüştürülmüştür. Bu ve benzer öğelerden dolayı, araştırmacılar zamanla Mithra ile Attis'i ve her ikisiyle ilgili ritleri birbirinden ayırt etmenin zorlaştığına işaret etmişlerdir (Baring-Cashford 1993: 409). Güneş tanrılarının karakteristiğiyle birleştirilen 'iyi çoban' İsa'nın bu yüzden Attis ya da Mithra'yla karşılaştırılması dikkat çekicidir.

Tekrar vurgulayalım ki, Mithra eski 'İran'da bir güneş tanrısı değil de, gün ışığını ve özellikle güneşin ilk ışınlarını, göksel ışığı temsil eden bir tanrı konumundaydı. O hızlı atlarıyla her gün güneşi çekmekteydi. Doğruluğun rahatça nefes aldığı dağlara yaklaştığında güneş doğardı. Avesta'da belirtildiğine göre, o güneşten önce yüce Hara'ya varır, onun zirvesine kurulup kalırdı; çünkü o, tan vaktinin ışığıydı (Gershevitch 1959: 31). Bu nedenle kimi araştırmacılar onun kayadan doğma motifinin, aslında güneşin ilk ışıklarının dağın arkasından yavaş yavaş doğuşunu simgelediğini savunmuşlardır (Jones 1955: 758; ayrıca bkz. Oğuz 1980: 485).

Mithra'ya Kommagene'de de tapıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda, güneşin doğuşunun farklı ve ilginç olarak gözlenebildiği Nemrut dağındaki bir rölyefte, Kommagene kralı Antiochus'un tanrı Mithra tarafından kral olarak kabul edilişinin resmedilmesi dikkat çekicidir. Burada diğer çoban tanrıların dışında, Duzgı ile Mithra arasındaki benzerliğe dair bir unsur daha karşımıza çıkıyor; çünkü, geçmişte güneşin ilk ışınlarıyla birlikte Dersimli Alevi Kürtlerin

yüzlerini güneşin doğduğu yöne, özellikle de dağlara (sözgelimi Duzgı dağına) doğru çevirerek dua ettikleri bilinmektedir. Bunu en başta 19. ve 20. yy'larda yöreye gelen Hıristiyan misyonerlerinin yayımladıkları notlarından öğreniyoruz (bkz. Grenard 1997: 332; Molyneux-Seel 1997: 360; Riggs 1997: 367; Chater 1997: 397). Yine geçen yüzyılın ilk yarısında yöreyle ilgili resmi nitelikli araştırma ve raporlarda da buna rastlamak mümkün. Sözgelimi, Naşit Hakkı *Derebeyi ve Dersim* adlı kitabında, *'Soğukkuyu'da iri kemikleri, kıllı ve çıplak göğsünden fırlayan, aç, gözünün feri kaçmış bir seyit eskisi, bana ufuktaki bu tan izinden ısrıtırapla ve gazapla bahsetti,'* diye yazmaktadır (N. Hakki ty: 36). Nazmi Sevgen ise daha çarpıcı bir şeyden söz ediyor. Ona göre Zazalar tanrıyı bir tek sözcükle anarlar: Homay... *"Zaza'nın tezarru eli semaya kalktığı, yüzü güneşe yöneldiği zaman dudakları da HOMAY nakaratını besteler. Bingöl'den Siverek'e, Genç'ten Zara'ya kadar hep bu uğultuyu dinleriz."* (Sevgen 1999: 182). İlginç olan, Sevgen'in aynı şeyi Dersim'de Kırmançca (Zazaca) konuşanlara da atfetmiş olmasıdır. Nitekim, Dersimli Alevi Kürtlerin güneş doğarken ilk ışıkların yansıdığı kutsal Munzur kayalıklarına yöneldiklerinden, Homay iniltisiyle şafak vaktinin ıssızlığını bozduklarından söz etmektedir (Sevgen 1999: 185). Homa'nın Zazaca konuşan Sünni topluluklarca kullanıldığı biliniyor. Bugün bile 'Homa seni korusun' *(Homa twi pawu)*, 'Homa seni alsın' *(Homa twi bigyor)*, 'Homa büyüktür' *(Homa pilo)* ya da 'Homa bilir' *(Homa zono)* biçiminde dua ve beddualar edilmektedir (Bilgin 1997: 30). Ancak, Dersim'in Kırmançca (Zazaca) konuşan Alevi topluluğunun dua ve beddualarına bakıldığında, tanrı için Homa yerine yalnızca Haq/Heq sözcüğünün kullanıldığını görüyoruz (bkz. Düzgün 1992) Bunu İslami tasavvufun bir etkisi olarak nitelemek mümkündür. Zira, bu sözcük *(Hak)* İslami tasavvuf sözlüğüne aittir. Burada yanıtlanması gereken soru şu olsa gerek: Dersim'de Kırmançca konuşanların daha eski dönemlerde

tanrıyı ifade etmek üzere Homa adını kullanıp kullanmadıklarıdır. Bu bağlamda, Her ne kadar aralarında etimolojik bir ilişki olup olmadığını saptayamamış olsam da, Kırmançca'da dara düşenin yardım isteyişini ifade eden *Ome* sözcüğünün Homa'yı çağrıştırdığına işaret etmek isterim. Kimi kaynaklarda ise, seyitlere verilen armağanlara *uma* denildiği belirtilir ki, bu para, buğday, hayvan vb şeyleri ifade ederdi (*Ome* için bkz. Akar 1998: 38; 'Erzincan', YA. C. 4, 1982, s. 2654).

Şimdiye dek Homa'nın Zerdüştiliğin Haoması'ndan geldiği düşüncesi genel bir kabul görmüştür. Haoma Mithra gibi Hindistan'da da itibar görüyordu. Bir bitki ve bu bitkiden yapılan içkiyi ifade ettiği kadar bir tanrı da sayılırdı. Eski Hindistan'ın Soması'yla bir tutulmaktadır. Eski Hint inançlarına göre, Soma bitkisi tanrı Mitra ve Varuna için preslenmekteydi. Haoma ise, belirtildiğine göre önce Ahura Mazda tarafından Mithra'nın rahibi (priest) olarak takdis edildikten sonra o da Mithra'ya tapmaya başlamıştır. Bunun da ötesinde, kimi araştırmacılar Haoma'nın yer yer Mithra ile bir tutulduğunu ya da onun yerini aldığını kaydederler (Eliade 1978: I, 325; Bilgin 1997: 28 ve 30). Eğer Dersim'de Kırmançca (Zazaca) konuşanlar, Zazaca konuşan Sünni toplulukta olduğu gibi geçmişte tanrı için Homa sözcüğünü kullanıyorlardıysa, Mithra'nın Haoma'yla olan ilişkisinden dolayı, bu Duzgı ile Mithra arasındaki bağın açık kanıtlarından birini oluşturacaktır. Peki ama, her iki karakter arasında başka benzerlikler ya da ortak noktalar var mıdır?

Duzgı, Mithra ve Heliyo Çhal

Mithra ile Duzgı arasındaki bir başka ortak özellik de, dağ keçileri gibi dağlık bölgelerde yaşayan 'kartallar'ın her iki mitolojik karakterin simgelerinden biri olmasıdır. Rigveda'da yazdığına göre, kutsal Soma'yı insana bir kartal getirmiştir. Avesta'da ise, şifa

verici mitik ağaçta yaşayan bir 'kartal'dan söz edilmektedir (FW 1950: I, 333). Sözü edilen bu kuş (kartal?), güneş doğduğu zaman gelip bu ağacın -hayat ağacı- üzerine tünemektedir (Knappert 1993: 113). Knappert bu ağacın ışık ağacı olduğunu söylüyor. Dolayısıyla güneş doğduğu zaman ışık ağacının üzerine tüneyen ve kartal olarak yorumlanan bu kuş da aynı zamanda Mithra'yı simgeliyor olabilir; çünkü, Zerdüşti inançlarında 'kartal', 'şahin' ile birlikte talihi de simgeleyen tanrısal nurun *(xvarênah)* bedenlenişinin onurunu paylaşıyordu (Russell 1987: 308).

Avesta'da anılan söz konusu kuş *(vârayna)* çeşitli yorumlara konu olmuştur. Başlangıçta bu kuşun karga ya da kuzgun anlamına geldiği düşünülmüştü; ancak, bu görüş karga ve kuzgunun Avesta'daki ilahi talih anlayışına uygun düşmediği için filologlar -özellikle de Ch. Bartholomea- tarafından terkedilmiştir. 19. yy'ın erken dönemlerinde bu sözcük *(vârayna)* sıklıkla kartal olarak tercüme edildi. 1911'de M. J. Charpentier bu savı katiyetle destekliyordu. Yakın tarihli araştırmalar ise, sözcüğün anlamını 'şahin' *(hawk, falcon or royal falcon)* olarak açıklamaktadırlar. Bununla birlikte farklı görüşlere sahip araştırmacılar da vardır. Ali Hassuri gerek Pehlevice ve Yeni Farsça'da karga anlamına gelen kimi sözcüklerin varayna ile olan ses benzerliği, gerekse varayna'nın Zodyak'ın sekizinci işareti olduğu iddiasıyla, bu kuşun kuzgun olacağını düşünmektedir. Shahbazi ise başka gerekçelerin yanı sıra, varayna'nın aslında Zodyak'ın sekizinci değil, yedinci işaretinin temsili olduğunu öne sürerek bu görüşe katılmaz (Shahbazi 1984: 314-5). Kanımca farklı olasılıklar Mithra'yla ilişkilendirilen kuş ile Duzgı'nın kartalı arasında kültürel bir bağ olduğu gerçeğini değiştirmez; çünkü, astrolojik kökeni olan bu unsur, kültürel alışveriş sonucu başka topluluklarca pekâla başka bir kuş türüyle özdeşleştirilebiliyordu. Bu değişimde fauna farklılığını unutmamak gerek. Dolayısıyla bir topluluğun onu kartal, diğerinin ise şahin ya da kuzgun olarak yorumlamış olması gayet doğaldır.

Belki de bu nedenle astrolojisinde Koç burcunun kuzeyindeki takım yıldıza ait üç parlak yıldız Araplarca uçan kartal *(el-Nasr el-ta'ir)* olarak adlandırılmışken, Farslar ise onu kapan şahin (Şahin Tarazed) olarak bilirler (Çoruhlu 1995: 90).

Kültürel transformasyon bir yana, mitolojide kartal güneş ya da gök tanrılarının simgesi ya da ulağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mısır'da kartal ve şahin Horus, Ra, Osiris, Seku ve diğer şemsî tanrılar için güneş tapınaklarında beslenirken, erken Elen kültüründe ise Zeus'un habercisi sayılmaktaydı (Ingersoll 1923: 30, 68-9). Azteklerin güneş ve savaş tanrısı Huitzilopoctli de bir kartalla simgelenirdi. Romalılarda ise o, tanrı Jüpiter'in kuşuydu (Gray 1987: 533). Ermeni efsanesinde Mehr'e (Mithra) kılavuzluk eden bir kuştan söz edilmektedir ki, bu kuş bir kuzgundur (Gershevitch, 1975: 88). Gürcistan'da ise, adı Mihr'den türetilmiş Amiran adlı kahramanın bir karga tarafından beslenmiş olduğuna inanılmaktadır (Russell 1987: 274).

Bütün bunların Bava Duzgı kültü açısından önemi, Duzgı'nın da bir kartalla simgeleniyor olmasındadır. Yöre halkı bu kartala Heliyo *Çhal* ya da *Heliye Duzgıni* demektedir (Kırmançca *hel* ve Farsça *âluh*; kartal). İnanışa göre Duzgı Heliyo Çhal donunda gökyüzünde kanat çırpmaktadır. Dersimli bava'lardan Bava Sayder bir ilahide onu şöyle anar:

> '... deyin ki, biz her nereye gidersek gidelim
> Heliye Sultan Duzgıni yaban ellerde
> başımızın üstünde kanat çırpsın
> bize göz kulak olsun!
> Haydi gel, haydi gel, haydi gel be tanrım!'

Bava Hesen ise, Heliye Duzgıni'yi (Düzgün'ün Kartalı) şöyle anıyor:

'Duzgın, Duzgın, Duzgın, Duzgın!
Senin kartalının kanatları benekli
İmdadımıza gürleyerek yetişsin
Heliye Sultan Duzgıni
Bizi, atı Kimet'in tırnağına bağışlasın!'
(Comerd 1997: 92)

Dersim'in kimi yörelerinde ruhani otoritelerin Heliyo Çhal donuna girdiklerine de inanılmaktadır. Bu öykülerden birine göre;

'Talibi önde, Dewres Murteza arkada atlı olarak Bağır dağına yol alıyorlarmış. Dewres Murteza'nın musahibi de onlardan çok uzaklarda kendi tarlasında çalışıyormuş. Bunun hanımı Dersimlilerin 'roneni' dediği yemeği pişirip, ardından tarlaya getiriyor. Musahip yemeğe oturunca der ki, -Keşke şimdi Dewres Murteza burada olsaydı da, biz şu roneni'yi birlikte yeseydik Musahibin bu dileği Dewres Murteza'ya ayan olur. Birden, bunlar bir sise, bir dumana girerler ki göz gözü göremiyor. Dewres Murteza, 'Heliyo Çhal' denen kartalın donuna girer ve doğru musahibine varır. Birlikte 'roneni'yi yerler ve O, yine aynı donda gelip atının sırtına biner...'
(Comerd 1997: 91)

Bu öykü çoban Munzur'a ilişkin söylenceyi andırmaktadır. Munzur söylencesinin bilinen anlatımında, Munzur Hac'da olan ağasının canı helva istediği için sır olup ona helva götürmüştür. Bu yanıyla o, yukarıda aktarılan öyküdeki karaktere göre bazı farklılıklar taşımaktadır. Birincisi, toplumsal açıdan kendisinden *(çoban)* üst bir statüde olan kişi *(ağa)* değil de, çoban Munzur keramet göstermektedir. İkincisi ise, Dewres Murteza Heliyo Çhal donuna girdiği halde, Munzur böyle bir inanca konu olmamıştır. Ancak, kimi kaynaklarda geçen bir anlatıma göre, söylencenin sonunda keramet gösterdiği için elini öpmeye yönelen kalabalıktan kaçarken, dağın eteğindeki bir kayanın önüne gelir, artık kaçacak yer kalmamıştır,

elindeki tası yere atıp kuş olur ve kayanın kovuğunda yitip gider ('Tunceli', *YA*. C.10, 1982-84, s. 7338).

Son bir nokta: Dersim'de anlatılan bu tür kutsal öyküler, çok açık ki evlere konuk olan seyit ve pirlere ikramda kusur edilmemesini ve onlara karşı hep davetkâr olmayı kışkırtmak üzere işlenmişlerdir. Kaldı ki, evleri dolaşarak insanların konukseverliklerini ve ikramkârlıklarını sınadığına inanılan ve bu nedenle de yoksul bir gezgin olarak betimlenen ihtiyar Xızır mitosu da taliplerini ziyarete gidip çıralık alan seyitlerin konumunu rasyonalize etmektedir.

Duzgı'nın Savaşçılığı ve Bir Savaş Tanrısı Olarak Mithra

Duzgı birçok özelliğinin yanı sıra, bir savaşçı olarak betimleniyor oluşuyla da tanrı Mithra'yla benzeşmektedir. Anlatıldığına göre Duzgı savaş topları atmaktadır. Yöre halkı toplumsal açıdan çok zor durumlarda Duzgı'nın top attığına inanır. Elif Kıllı'dan dinlediğime göre, bu toplardan birinin 'Tertele Rus'da atıldığı söylenmektedir. Duzgı dağının zirvesinde bulunan ve top şeklindeki taşlar bu inancın popüler zihniyetteki destekleridir. Yalnızca bu da değil, Duzgı'nın askerlerinden de söz edilmektedir ki, buna göre o askerleriyle birlikte yöre halkının belleğinde cinlerin şefi/lideri olarak yer alan Evdıl Mursa'ya karşı savaşmaktadır[24].

Top atma motifi yalnızca Duzgı'ya değil, Tujik/Tuzik Bava'ya da atfedilmektedir. Bu ise, her iki kült arasında bir biçimde bir ilişki

---

[24] Bu bilgi şimdiye dek konu hakkında tek başvuru kaynağı olarak bilinen Comerd'in bir makalesine dayanmaktadır (bkz. Comerd 1997). Araştırma döneminde bu bilginin doğruluğunu test etme olanağım olmadı.

olduğunu göstermektedir. Tujik Bava'nın söz konusu özelliğine, Alişer'in bir dörtlüğünde rastlamaktayız:

'Aşayiri cömert hakkın rahına
Munzur Dağı durmuş kıblegâhına
Tujik dağı derler onun şahına
Atılır topları belli Dersim'in.'

Nuri Dersimi bazen top seslerini andıran sesler işitildiğini ve ateşler çıkararak batıya ve doğuya saçıldığını görenlerin olduğu, ayrıca dağın zirvesindeki bir kayanın dibinde volkan ağzını andıran derin ve karanlık bir menfez ve bu menfezin etrafında da siyah kömür taşları bulunduğu, bunların da sönmüş ateş parçaları intibaını uyandırdığından bahisle, bu dağın (Tujik) sönmüş bir yanardağ olduğunu savunmuştur (Dersimi 1990: 4). Nazmi Sevgen ise, Dersimi'den farklı olarak Sümerlerde fırtına tanrısı Adad gibi Dojik Baba'dan da korkunç sesler, uğultular çıktığını, bunun da fırtınayla ilgili olduğunu belirtir: *'Dersim'in korkunç fırtınaları da Ağdad köyünün şarkındaki Tacikbaba tepesinden patlar.'* (Sevgen 1999: 201).

Kanımca Duzgı'nın top atabilen savaşçı bir karakter olarak görülmesi, antik inançların bir devamı niteliğindedir ki, bu da onu yine tanrı Mithra'ya götürmektedir. Eski Hindistan'da savaşçı tanrı İndra'nın varisi sayılan Mitra, 'İran'da (Mithra) giderek bir savaş tanrısı olmuştur. Bazı yönleriyle de İndra'yi andırmaktadır. Rigveda'da İndra'ya ait olan yıldırım silahı *(vajra)*, Avesta'da ise *(vazra)* Mithra'ya atfedilmiştir (Gershevitch 1959: 33). Mithra sonraları Romalılarca bütünüyle bir savaş tanrısı niteliğine büründürülmüştür. O artık Romalı lejyonerlerin bir tanrısı, 'fethedilemez güneşi'dir (Sol Invictus).

Kartalın savaşçı tanrılarla olan ilişkisine gelince, bunun arkasında da mitolojik simgecilik yatar. O burada fırtınaları simgelemektedir.

Bu nedenle çoğunlukla güneş ya da gök tanrısının kötü tanrılarla, dev ya da ejderhalarla savaşında onlara yardım etmektedir. Yukarıda belirtmiştim; Romalılarda kartal tanrı Jüpiter'e ait olup, aynı zamanda bir 'fırtına kuşu' sayılır. Romalılarda Jüpiter'in tımsali sayılan asanın baş kısmı bir kartal başından oluşmaktaydı. Yine Jüpiter Titanlara karşı kendini silahlandırıp kavgaya hazırlanırken, kartal ona kargısını *(dart)* getirmiştir. Tasvirlerinde ise genellikle pençelerinde tuttuğu yıldırımlarla göze çarpar (Ingersol 1923: 31). Bu mitolojik savaş senaryosu, onun pek çok yerde askeri güç simgesi olarak karşımıza çıkmasına yol açmıştır. Nitekim, Hititlerden tutun da Selçuklulara dek pek çok toplulukta iki başlı kartal askeri bir simge olarak kullanılmıştır. Kartalın ayrıca kötülüğün simgesi olan yılanı zaptedişini gösteren tasvirlerine sık sık rastlanılması (Knappert 1993: 113), onu kötüler karşısında savaşan mitolojik karakterlerin bir simgesi ya da bir yardımcısı haline getirmiştir.

Bir kartal türü olan Heliyo Çhal'ın Duzgı'nın simgesi oluşunda olduğu gibi, onun top atarak kötüleri cezalandırdığına olan inanç da, fırtına, şimşek ve yıldırımın mitolojik simgecilikteki uzantısı olmalıdır. Üstelik, Durant'ın da belirttiği gibi eski toplumlarda kutsal sayılan pek çok dağ, gürleyen tanrıların evleriydi (Durant 1996: 24). Dağda fırtına patlaması ya da gök gürlemesi, kimi eski toplumlarda başka bazı inançlara da yol açmış olmalıdır. Sözgelimi, kimi yerlerde gök gürültüsünün bir boğa sesi olduğuna inanılmıştır. Belli ki, bu topluluklar gök gürlediği zaman göksel bir boğanın böğürdüğünü tasavvur etmişlerdir. Nitekim, Eliade böğüren boğa sesinin tanrının sesiyle özdeşleştirilmesinin son derece eski bir anlayış olduğunu ve buna Kaliforniya'nın yerli kabileleri ile İturi pigmeleri arasında da rastlanıldığını yazmaktadır. Sümerler ise, hava tanrılarına aslan ünvanını yakıştırmışlardı. Bu bir parça gök gürlemesinin aslan kükreyişini andırmasıyla ilişkilidir. Türk dili konu hakkında etimolojik bir ipucu vermektedir. Şöyle ki; Türkçe

kükremek fiilinin temel anlamı gök gürlemesi olup, köken olarak *kök* (yani, *gök*) sözcüğüne dayanmaktadır (Aksoy 1993: 75).

Bir Yargıç Olarak Duzgı ve Mithra

Duzgı ile Mithra arasındaki bir başka ortak özellik ise, her ikisinin bir yargıç ya da şahit olmasıdır. Bava Duzgı kültünün etkin olduğu yörede, halk mahkemede dava açar gibi kimi sorunlarını, anlaşılmazlıklarını ona havale etmekte, onun bu sorunları çözeceğine inanmaktadırlar. Yöre halkı bu anlaşmazlıkları dava *(doz)* olarak adlandırır ve kendi söylemleriyle davalarını Duzgı'ya bırakırlar. Bu yanıyla o, yöre halkını yalnızca kötülüklerden koruyan değil, aynı zamanda aralarındaki anlaşmazlıkları çözümleyip bir nevi 'iç barış'ı da sağlayan bir figür sayılabilir.

Mithra ise, Avesta'da doğruluğun koruyucusu, 'yanlışın cezalandırıcısı' bir tanrıdır. O bir 'sözleşme tanrısı' olarak pek çok kez hem yargıç, hem tanık sayılmaktadır. Öyle ki, Persler ve diğer bazı halklar bir yemine bağlı kalacaklarını belirtmek için Mithra'yı şahit göstermekteydiler.*Mithradrug* bu antlaşmaları bozan kimseleri nitelemekte kullanılan kötü bir sıfattı. Mithra'nın kendisi ise bir *arşvacah* (doğruyu söyleyen) idi (Bilgin 1997: 40). Mitra eski Hindistan'da da benzer niteliklerle anılmıştı. Eğer Dumezil haklıysa, Mithra adının anlamı (antlaşma, sözleşme) söz konusu niteliğine uymaktadır. Dumezil, Mitra adının '(hukuki) bir antlaşma imzalamak' anlamına gelen *mei-* köküyle son ek olan -tro'dan oluştuğunu belirtmektedir (Aksoy 1991: 125, dn.). Mithra'nın yargıçlık niteliği bazı eski ünvanlarına da yansımıştır. Nitekim o, Soğdca'da 'dünyanın (ya da yaradılışın) yargıcı' anlamına gelen *damext*, Pehlevice'de *databar* (yargıç) ve yine olasılıkla Avesta'da *raşnu* ünvanlarıyla anılmıştır (Gershevitch 1959: 53).

Mithra ölüler dünyasının da yargıcıydı. Çinvat köprüsünden öte dünyaya geçmeye çalışan ruhları o yargılardı. Bunun yanı sıra

zamanla devletlerarası sözleşmelerin de koruyucusu sayılmış görünmektedir. Nitekim, sıfatlarından biri 'hatların (sınırların) yöneticisi' anlamına gelen *karso-razah*'dır ki, bu onun devletlerarası ilişkilerin hamiliğine uygun düşmektedir (Gerschevitz 1959: 27). Benzer bir özellik sınır bölgelerinde adına tapınak kaleler inşa edilmiş olan Urartu tanrısı Haldi'ye de atfedilmiş olmalıydı. Bağin böyle bir tapınak kaleydi ve kanımca sonrasında aynı koruyuculuk tanrı Mithra'ya devredildi. Bugünkü Dersim'in geçmişte genellikle devlet ya da imparatorlukların sınırlarında ya da sınırların hemen ötesinde bir yerde bulunmuş olması, Haldi ve Mithra'nın bu özelliğiyle örtüşmektedir.

Duzgı ve Mithra'nın Kız Kardeşleri ve Kutsal Sular

Gerek Duzgı, gerekse Mithra kız kardeşleri olan figürlerdir. Duzgı'nın üç kız kardeşi olduğu söylenir. Bunlar; Haskar, Jelê/Zelê ve Karsniye'dir. Mithra'nın ise, Avesta'da yazdığına göre Anahita adlı bir kız kardeşi vardır. Onun dışında Küçük Avesta'da *(Younger Avesta)* Aşi adlı bir tanrıçadan söz edilmektedir ki, o da yine Ahura Mazda'nın kızı ve Mithra'nın kız kardeşi sayılır (Skaervo 1987). Ermeni mitolojisine göre ise, Mihr *(Mehr)*'in Anahid ve Nane adlı iki kız kardeşi vardır (Ananikian 1964: 33). Burada önemli olan, Duzgı'nın kız kardeşi Haskar ile Mithra'nın kız kardeşi Anahita arasındaki çarpıcı benzerliktir. İlk bakışta fark edilebilecek olanından başlayalım. Bilindiği gibi Duzgı dağının pek çok kutsal yeri bulunmaktadır. Bunlardan biri de kız kardeşi Haskar'a aittir. Dağın zirvesine çıkılırken konaklanan yerlerden biri de burasıdır. Yöre halkınca *Haskarê* olarak bilinmektedir. Burada üzerindeki oyukta berrak su birikintisi olan bir kaya bulunmaktadır. Zirveye tırmananlar buradan

geçerlerken bu sudan içerler. Anlatıldığına göre suyun miktarında ne bir azalma, ne de bir fazlalaşma görülür.

Tıpkı Haskar gibi tanrıça Anahita'nın da sularla ilişkilendirilmiş olduğu biliniyor. En başında o, bir sular tanrıçası sayılmaktadır. Yeryüzündeki akarsuları temsil ettiği kadar dağlardan akan suların arındırıcısı olarak da bilinirdi. Sürülerin ve tahılın artışı, bolluk ve bereket ona bağlanırdı. Aynı zamanda kadınların dölyatağının ve sütünün, erkeklerin ise sperminin arındırıcısıydı. Onun suyu evlilikleri kutsar ve çocuğu olmayanlara çocuk verirdi. Dolayısıyla Carnoy'un belirttiği gibi o aynı zamanda bir 'doğum leydisi' sayılırdı (Knappert 1993: 53; Carnoy 1916: 303).

Dersim'de çocukları olmayan çiftlerin Duzgı ziyaretgâhına gittikleri bilinmektedir. Bunun bir nedeni, Haskar olarak dönüşüme uğramış Anahid'in sözü edilen özelliklerinin bir yansımasıdır. Ancak, Mithra'yı da unutmamak gerek; çünkü, o da Avesta'da yaşam verici bir tanrı olarak geçmektedir. Avesta'da Mithra için oğullar veren anlamında *putrô-dâ* yaşam verici anlamında *gayô-dâ* ve bitkileri büyüten anlamında *uxşyat-urvara* ünvanları yakıştırılmıştır. Erkek çocuk sahibi olan Parsiler bu yüzden Mithra'ya şükranlarını sunarlar. Onun ayrıca yağmur yağdırıcı ve suları arttırıcı fonksiyonları vardır (Gerschevitch 1959: 32; Boyce 1966: 100, 107). Bunların bir uzantısı olarak Avesta'da *vourogaoyaoiti*, yani engin otlakların sahibi ünvanıyla anılmıştır ki, bu özelliğiyle Duzgı'nın çobanlığıyla buluşmaktadır.

Kanımca Duzgı dağı Zerdüştilerin kutsal dağı Hara Berezaiti'nin bir temsilidir. Haskarê'nin Duzgı dağının zirvesine yakın bir yerde bulunmasının anlamı burada gizli olsa gerektir. Zira, Anahita bazen Hara'daki mitik su kaynağıyla bir tutulmuştur (Carnoy 1921a: 864). Hara'nın aynı zamanda Mithra'nın meskeni sayılması bu tabloyu netleştirmektedir. Zerdüştiler Hara'yı dünyanın merkezi olarak görürlerdi. Bu nedenle dağların en kutsalı sayılırdı. İnanışa göre ışık

oradan yükselmekte ve oraya dönmekteydi. Orada ne gece ve karanlık, ne soğuk ve rüzgar ve ne de hastalık vardı. Amesha Spentas tanrı Mithra için Hara Berezaiti'da bir mesken yapmıştı. Mithra oradan bütün maddi dünyayı gözlerken, hemen aşağıda ise ölülerin ruhlarının geçmekte olduğu Çinvat köprüsü bulunurdu (MacCulloch 1915: 865)[25]. Dağdan akıp gelen ve Anahita'ya ait olan suyun, Hara Berezaiti'nin zirvesi Hukairya'daki Haoma ağacının altından çıktığına inanılması bir başka ilişkinin kaynağı olabilir. Doğan Munzuroğlu'nun geçmişte Duzgı dağının zirvesinde kutsal olduğuna inanılan kayın ağaçlarının varlığından söz etmesi bu açıdan kayda değerdir. Ayrıca, kutsal sayılan kayın ağacının yörede *Tuzık* (Kırmançca) olarak adlandırılmış olması da dikkat çekicidir (bkz. Munzuroğlu 1999; Munzuroğlu 2000: 7).

Anahid ile Haskar arasındaki kültürel devamlılığa ilişkin bir başka olası ipucu, Dersimli Alevi Kürtlerin diğer başka 'heretik' gruplar gibi 'mum söndü' suçlamasına konu olmalarıdır. Yerleşik dinsel otoritelerin ideolojik bir hegemonya aracı olan bu suçlamaların kuşkusuz bir tarihi vardır ve bu tarih sanıldığı kadar yeni değildir. Tarihsel kökleri gelişmiş kentsel uygarlıkların dinsel ahlakıyla göçebelerinki arasındaki farklılıkta gizli olsa gerek[26]. Ancak bir

---

[25] Ermenilerde bu köprünün adı *Maze* olarak geçmektedir (Jobes 1962: I, 481). Vendidad 19.30'un yorumuna göre, Çinvat köprüsünün bitimi Hara'nın zirvesinde yeralırken, Arda Viraf kitabına göre ise, dindar insan köprüyü geçtikten sonra cennete varmaz (bkz. Gerschevitch 1959: 204). Edsman, Çinvat'ın Hara'nın zirvesinde başlayıp cennete giden yol üzerinde sona erdiğini yazmaktadır (Edsman 1987: 311).

[26] Sözgelimi, eski Roma'da iffet tanrıçası olan Pudicitia'ya yalnızca Patriciler tapardı. Fakat, zamanla aynı evlilik idealleri Plebler arasında yaygınlaştığında onlar da bu tanrıçayı benimsediler (Bu konuda ve bakireliğin toplumsal tarihi için bkz. Aksoy 1998: 194-7).

başka kültürel etken, tanrıça Anahid adına geçmişte bugünkü Dersim'i de içine alan bölgede yapılmış olan kimi dinsel pratikler olabilir. Yaklaşık bir buçuk asır kadar önce Fr. Spiegel de Dersim'de inanç izlerine rastladığı tanrıça Anahid'le ilişkilendirilen söz konusu ritüellere dikkat çekmişti (Spiegel 1873: II, 65-6).

Strabo'nun aktardığına göre, Akilisene'de Zerdüşti olan Ermeni soylularının kızları evlenmeden önce bu tanrıçanın tapınağına gider, orada 'tanrı misafirleri'yle yatıp kalkarlardı. Zamanla bu kültürel tutum marjinalleştikçe, gelişmiş kentsel uygarlıkların egemenleri bunu hem dağlı göçebelere, hem de kent 'kıyıları'nda yaşayan diğer 'marjinal' topluluklara atfettiler. Dolayısıyla aynı ya da benzer ritüelleri sürdürmüş olsun ya da olmasınlar, bu miras söz konusu topluluklara fatura edilmiştir.

Kanımca tarih boyunca farklı vesilelerle ve farklı içeriklerle sürekli dillendirilmiş olsa da, bu suçlamanın kaynağında kentsel uygarlıkların zamanla terkettiği, fakat özellikle göçebe toplulukların farklı biçimlerde ola ki belli bir tarihe dek sürdürmüş oldukları bazı dinsel ritüeller bulunuyor olabilir. Sözgelimi, Zerdüştilerde ateş tapınağının ortasında etrafı kapalı özel bir yerde yanan ateşin bir yanına erkekler, öbür yanına da kadınlar dizilmekteydi; ortada ise rahipler bulunurdu (Arseven 1975: 125). Bu diziliş Alevilerin cem törenini andırmaktadır. Çok açık ki, böyle bir uygulama başka bazı dinlerin mensuplarınca pek de iyi karşılanmayıp, dışarıdan yanlış bilgilendirmelerle de beslenerek pekâla bir Öteki yaratacak kadar abartılmıştır.

Toplumsal/kültürel kimlikler genderli olduğundan, dominant dinler de kendi Ötekilerini yaratırken bu yola başvurmuşlardır. Onların nazarında Ötekiler, ancak kendilerini bedensel ve toplumsal olarak kirleten bir cinsel kimliğe ve ahlaka sahiptirler! Bir buçuk asır kadar önce Layard, 'Dudjook dağları'nda meskûn olan ve bir Kürt diyalekti konuşan halkın Türklerce '*cheragh-sonderon*' olarak

anıldığına dikkat çekmekteydi. Güney'de ise, Şebeklerin *çırağ-kuşan* olarak anıldıkları bilinmektedir. Benzer yakıştırmalar Êzdiler için de söz konusu olmuştur (Layard 1853: 9; Hançerlioğlu 1984: 573-4). Kadınlı erkekli dinsel ayinler daha çok bu dağlı göçebelere bir suçlama, bir yafta olarak fatura edilmiştir. Ocak'ın yazdığına göre, '... *Şamanist Türklerin uyguladıkları bu kadınlı-erkekli dini ayinler ve merasimler, bilindiği üzere Müslümanlığın kabulünden sonra da, özellikle göçebeler arasında devam etmiştir.*' (Ocak 2002: 176). Yalnızca kadınlarla erkeklerin değil, erkekler arasında cinsel ilişki olduğu suçlaması da kimi 'heretik' topluluklara atfedilmiştir. Sözgelimi, Ortaçağ Horasanı'nda Karramiya bu tür suçlamalara konu olmuştu. Neredeyse bütün kaynaklar onların garip ve kabul edilemez inançlarını tartışmıştır. Bunlardan İbn Dai, İbn Karram'ın Müslüman olmayanlarla homoseksüel ilişkinin ibadetin temelini oluşturduğuna dair bir öğretiye sahip olduğunu iddia etmiştir (Malamud 1994: 50). İngilizce 'oğlancı' *(bugger)* sözcüğünün tarihinde de bu tür suçlamalar göze çarpmaktadır. Başlangıçta bu ruhani bir terimdi. 9. yy'da Hıristiyan olan Bulgarlara yapılan bir göndermeydi; çünkü, onlar Papa'dan ayrılıp İstanbul kilisesine bağlanmışlardı. Sonrasında terim 'ayrılmış' Hıristiyanlardan Bogomillere, daha sonra ise Bogomillerin Güney Fransa'daki kuzenleri sayılan Katharlara aktarıldı (Illich 1996: 189).

Anahid adına yapılan dinsel ritüellere dönersek, bunun Semitik kökenli olduğu muhtelif kaynaklarca vurgulanmaktadır. Ananikian da bu kültün Ermeniler ve Kappadokyalılarca Semitlerden alındığını yazmıştır (Chaumont 1985: 1007; Ananikian 1908: 797, dn.). Fenikelilerin tanrıça Kadeş adına bu tür ritüeller düzenledikleri bilinmektedir. Dolayısıyla tarihin değişik zamanlarında Toros dağlık alanının kuzey güney hattı boyunca yer değiştiren Ermenilerin bu kültten etkilenmiş olduklarına inanabiliriz. Hıristiyanlığın Ermenistan'da yayılışıyla birlikte bu ritüel de söz konusu suçlamanın dayanağı olmuş ve yörenin 'heretik' kültürel mirasçılarına atfedilmiştir.

Söz konusu ritüelin bugüne dek taşınan ve gittikçe abartılan olumsuz imgesinin dışında, Haskar ile Anahid arasında onomastik bir bağlantı kurmak da mümkün. Haskar adı Anahita ile olan bağlantısının muhtemel bir devamıdır. Haskar, inanışa göre Duzgı'nın küçük kız kardeşidir. İsmin köken olarak Kırmançca'da sevmek anlamına gelen *has kerdayis* fiiline dayandığı söylenir ki, bu etimolojinin yöre halkınca yapıldığı anlaşılmaktadır (*haskerdox:* sevgili)[27]. Zira, Elif Kıllı'dan öğrendiğime göre Haskar ağabeyi Duzgı'nın yanı başındadır, çünkü onun en küçük ve en çok sevdiği kız kardeşidir. Ne ilginç ki, Anahita da genç bir kız, bir bakire olarak düşünülmüş ve öyle resmedilmiştir (Knappert 1993: 53).

Haskar adıyla ilgili en güçlü olasılık, bu adın Ermenilerin Anahid'e yakıştırdıkları 'altından (yapılma)' anlamına gelen *oskrhat* sıfatından kaynaklanmış olabileceğidir (*oskrhat* için bkz. Charachidze 1981: 320)[28]. Ermeniler onu özellikle *oskemayr*, yani altın anne olarak bilirlerdi. Onun Avesta'da da benzer bir imajı vardı. Öyle ki, Avesta'da geçtiğine göre altından çizmeler giyen bu tanrıça bütün renkleriyle parlardı. Yine belirtildiğine göre, giydiği parlak altın botlar ve altın dantellerle ayak bileğini örterdi (Herzfeld 1947: II, 521).

Kimi kaynaklarda Ermenice *oskr/osker/oskerb* sözcüklerinin kemik, *oskrut*'un ise kemikten yapılma, kemikli anlamlarına geldiğinin belirtilmesi, ilk bakışta söz konusu olasılığı gözden düşürse de (bkz. Mann 1963: 26), gerçekte *oskrhat* ya da *oskr*'ın Haskar'a olan dönüşümünü açıklamayı kolaylaştırmaktadır. Şöyle ki; başka bazı Ermenice sözlüklerde altın *v-osgi* ya da *voscke*, kemik ise *v-osgir*, *v-osgor* ya da *voscho'r* olarak geçmektedir (bkz. Yacoubian 1944: 35, 169;

---

(27) *Haskar* adının *has kerden* fiili ile ilişkili olduğunu Erdal Gezik'ten duymuştum.

(28) Comte ise, *Oskrhat*'ın anlamını 'altından heykel' olarak vermektedir (Comte 2000: 216).

D. Aroutunian-S. Aroutunian 1995: 116-7). Burada v ile o harfleri her iki sözcükte yer değiştirmiştir. Böylece Mann'da *oskrut* olarak geçen ve kemikten yapılma, kemikli anlamlarına gelen sözcük, Aroutunianların sözlüğünde *vosckro't* olarak yer almaktadır. Benzer bir dönüşüm altın anlamına gelen *v-osgi/voscke* sözcüğü için de geçerli olmalıdır. Söz konusu harf değişimini çağrıştırırcasına, Kırmançca'da da bazı isimler böyle bir dönüşüme konu olmuşlardır. Örneğin, Hüseyin adı *Usen/Uşen* ya da *Wusen/Wuşen* olarak geçerken, Farsça *hoş*, Kurmançca *xoş*, *xweş* sözcüğünün Kırmançca'daki karşılığı ise *wes* olarak göze çarpmaktadır. Kırmançca'da a ve o harfleri de özellikle sözcüklerin başındayken birbirlerinin yerini alabilmektedir. *Ali-Oli*, *astor-ostor* (at), *aspor-ospor* (süvari) ya da *awe-owe* (su) dönüşümünde olduğu gibi (bkz. Çem 1994). Dolayısıyla burada *oskr-hat*'ın ya da tek başına *oskr*'ın Haskar'a dönüşmüş olabileceği pekâla düşünülebilir.

Russell 13. yy'da Ermeniler arasında 'altın tanesi' anlamına gelen *Oskehat* kadın adına rastlandığına değinmektedir. 'Altın leydi' anlamındaki *Osketikin* kadın adı ise, 13 ila 16. yy'lardaki yazılı kaynaklarda geçmektedir (Russell 1987: 258, dn. 58). Bu bağlamda Dersim'de bir zamanlar bir kadın adı olarak yaygın olan *Altun* adının da Oskr'ın çevriminden kalma olduğu açıklığa kavuşmaktadır. Kaldı ki, bugün bile Ermeni kadın adları arasında *Voskie*'ye (altın) rastlanmaktadır[29]. *Xatun* adının da Anahid'le bir ilgisi vardır. Zira, Russell'in aktardığına göre, Anahid'in Ermenice'de 'leydi' anlamına gelen *tikin* ünvanı 'Ermeni Türkçesi'nde (Armeno-Turkish) yerini bakire Meryem'e atfedilen *xat'un*'a bırakmıştır.

---

[29] Bkz.*www.angelfire.com/hi/Azgaser/Left.html* *Voskie*'nin çevrimi olduğunu düşündüğüm *Altun* ise, yörede yine 'Ermeni Türkçesi' aracılığıyla yaygınlaşmış bir isim olmalıdır.

Yine de başka olasılıkları bütünüyle yadsımamak gerekir. Arapça'da parlak derili, parlak, sarışın anlamlarına gelen *şaqira* sözcüğünden türeme *aşqar* sözcüğünün Haskar adına olan yakınlığı dikkat çekicidir. Kırmançca'da s, ş, j ve z harflerinin birbirlerinin yerine geçebildikleri anımsandığında, hiç değilse bu bir olasılık olarak kendini tamamlamış görünür. Daha da önemlisi, Arapça'da *jalâ* sözcüğünün de benzer anlamlar taşıyor oluşudur. Sözcük Arapça'da temiz olmak, parlamak, parlak olmak anlamındadır (Wehr 1966: 132 ve 481). Araplar arasında bunun bir kadın adı olarak *(Jala)* kullanılıyor oluşu, bu olasılığın etraflıca değerlendirilmesi gerektiğini gösterir (bkz. Ahmed 1999: 273). Bunu şu nedenle yazıyorum: Bilindiği üzere Duzgı'nın Haskar dışında iki kız kardeşi daha var. Bunlardan birinin adı Jel/Jelê/Zelê'dir ve bu aslında bir dağla özdeşleştirilmektedir. Ancak, Jala adının Arapça dışında Ermenice'den kaynaklanmış olduğu da olası görünmektedir. Bu bağlamda Kars civarındaki eski bir Ermeni köyünün adına, *Jala*'ya dikkat çekmek isterim (bkz. Lynch 1965: I, 330). Antik dönemde Dersim'i de kapsayan geniş bölgede tanrıça Anahid'e ait birkaç dağın varlığı ve onun kız kardeşi Nane'den kolayca ayırt edilemediği düşünüldüğünde, her iki adın da aynı referansı olduğu varsayılabilir(30); çünkü, belki de her iki karakter (Haskar ve Jelê) köken olarak tek bir kaynağa dayanmaktadır. Haskar adının kökeni hakkında zayıf bir olasılık da Ermenice'de açık, temiz, berrak anlamlarına gelen *aşkaray* sözcüğünün Anahita'nın lekesiz anlamına gelen sıfatını anımsatmasıdır (bkz. Hübschmann 1962: 110).

---

(30) Ermenistan'da Akilisene'de (Til) bir tapınağı olan ve tıpkı Anahid gibi tanrı Aramazd'ın kızı sayılan tanrıça Nane, De Jong'un belirttiğine göre Anahid kültünden güçlükle ayırtedilebiliyordu (De Jong 1997: 274). Frye'in yazdığına göre ise, her iki tanrıça geç 'Seleucid' devrinde tanrıça Artemis'le bir tutulmuşlardı ve Agathangelos henüz 4. yy'ın başlarında bu tanrıçaların (Anahid ve Nane) tapınaklarını birbirinden ayırtedebiliyordu (Frye 1962: 156).

Beyaz Atlı Kızıl Donlu İki Süvari; Mithra ve Duzgı

Mithra ve Duzgı'nın ortak özelliklerinden biri de her ikisinin kızıl bir giysiye sahip olmasıdır. Duzgı'ya Kırmançca'da kızıl donlu anlamında *Surela* ünvanı yakıştırılmışken, Kappadokyalı Mithra ise kırmızı bir başlığa sahipti (Surela için bkz. Çakmak 2003: 23)[31].

Bu başlık literatürde Frig başlığı/külahı olarak bilinir. Kanımca bunun kaynağında Mithra'nın günün ilk ışıklarının tanrısı olması bulunuyor olabilir. Güneş doğmadan kısa bir süre önceki tan kızıllığı tanrının külahına rengini vermiş olmalıdır. Zira, eski Mısır'da güneş tanrıçası Sekhmet'in rengi de kırmızıydı. O sıklıkla kırmızı uzun elbiseli olarak betimlenirdi. Ünvanlarından biri 'kırmızı şeritlerin hanımefendisi' idi (Wilkinson 2003). Yine Mısır'da güneş tanrısı Ra ikonografilerde başında bir güneş diski taşımaktaydı. Hindistan'da ise, güneş tanrısı Surya altın saçlı ve altın kollu olarak bilinir ve bazen koyu kırmızı renkle tasvir edilirdi (Cotterell-Storm 1999: 406).

Nihayet tan kızıllığı, hiç değilse Mithra'nın başlığının rengini belirlemiş olmalıdır. Ancak, bu kadarla da değil, Mithra'nın belirgin

---

[31] Comerd, Duzgı'nın beyaz donlu, ak û pak olduğunu savunur (Comerd 1997: 85). Çakmak ise, bunun aksine Xızır'ın beyaz donlu *(Sıpila)*, Duzgı'nın ise kızıl donlu *(Surela)* olduğunu belirtir. Çakmak'a katılmakla birlikte, ola ki Comerd'in derleme yaptığı yerlerde Duzgı'nın ak donlu olarak bilindiği olasılığını yadsımayacağım. Çakmak'ın da vurguladığı gibi, kırmızı-beyaz ikiliği aynı zamanda ölülerin ayak başparmaklarını birbirine bağlayan iplerde görülmektedir (Çakmak 2003: 23). Widengren kırmızı-beyaz kombinasyonuna değinirken, bunun Ahameniş yöneticilerinin seremoni giysilerinde görüldüğünü, beyazın din adamlığını, kırmızının ise savaşçılığı simgelediğini yazmaktadır (Widengren 1979: 688).

görünümüne aynı zamanda savaşçı karakteriyle ilişkili olarak savaşçıların rengi olan kırmızı egemendi. Mithraist gizli ayinlerde tanrının elbisesinin rengi üç istisna hariç kırmızıydı. Widengren 'kızıl donlu' Babekilerin bunu Mithraizmdeki renklerin simgesel rolünden aldığını belirtmektedir. Kırmızı savaşçıların rengiydi ve kaynağı savaşçı özelliğiyle 'kızıl donlu' Mithra'ya dayanıyordu; çünkü, ona tapanlar arasında egemen renk kesinlikle kırmızıydı (Widengren 1979: 684-8, 694). Bu bağlamda, Bilal Aksoy'un savı doğru varsayılırsa, yani Dersimli Xorneklerin 'kızıl donlu', 'kızıl bayraklı' *(surx-ğâmagân/surx-alamân)* Hurremilerin bir devamı ya da bir kolu oldukları kabul edilirse, Duzgı'nın kızıllığının ne ölçüde bununla ilişkili olduğu tartışma konusu yapılabilecektir (bkz. B. Aksoy 2000a: 6). Babekilerin arasında Deylemli askerlerin varlığı aynı bağlamda dikkate alınabilir.

Duzgı'nın, kızıl donlu olarak bilinmesinin arkasında Mithra'nın bu tasvirlerinin payı olabilir. Mithra'nın bu kırmızı başlığı, sonradan Fransız devrimi dönemindeki 'donsuzlar'ın *(sans-culottes)* ve Masonların başlığı olmuştur. Konu hakkında bir başka olasılığın ipucunu ise, Duzgı'nın asıl adı olduğuna inanılan Şah Haydar'dan çıkarmaktayız. Şah Haydar adı Duzgı'ya Safevi-Osmanlı çekişmesi döneminde yakıştırılmış olabilir ki, belirtildiğine göre kırmızı başlıkların giyilmesi onun zamanında (1456-88) başlamıştır (Bausani 1975: 136-7). Son bir olasılık ise, kızıl donlu Duzgı'da her iki kültürel kaynağın birleşmiş olabileceğidir.

Zamanla kimi yerlerde bir güneş tanrısı kabul edilmesine rağmen, genel olarak güneşin ilk ışıklarının tanrısı olması, Mithra'nın Duzgı'ya devrettiği bir başka özelliğe zemin hazırlamıştır. Bu ise, atlı bir figür olarak düşünülmesidir. Duzgı Dersim'de *Asparê Astorê Kimeti* olarak da bilinmektedir; yani, 'koyu kızıl' bir atın binicisi olarak *Kimet* Kırmançca'da doru anlamına gelmektedir. Kır at Xızır'a, bu koyu kızıl at ise Duzgı'ya atfedilir. Tıpkı Xızır'ın

'beyaz donlu' *(Sıpila)*, Duzgı'nın ise 'kızıl donlu' *(Surela)* olarak bilinmesinde olduğu gibi...[32]

Her ne kadar Mithra Avesta'da bir at binicisi olarak geçmese de, o güneşi çeken atlı bir arabanın sürücüsü olarak görülürdü. Her sabah güneşi iki beyaz atın çektiği arabasıyla yolculuğa çıkaran oydu, tıpkı diğer güneş tanrıları gibi... Eski Hint tanrısı Surya bazı ilahilerde gökyüzünde *Harits* (parlak, kızıl) denilen yedi kızıl kısrağın çektiği ve sürücüsünün de şafak tanrısı Aruna olan bir arabada gösterilir şekilde tasvir edilmiştir. İskandinav mitolojisinde ise, güneş arabasını adları Arra'kur ve Alsvin olan iki at çekmektedir (Howey 1923: 116, 122; Eliade 2003: 157). Avesta'da güneşin 'hızlı at' olarak adlandırılmış olması, bu motifin de kaynağını astrolojiden aldığını ve güneşin yıllık yolculuğunu ifade ettiğini gösterir. Franz Cumont buna işaret etmiş, Mithras'ın doğulu portresinde bir at binicisi olarak betimlenişinin, diğer şövalye tanrılarda olduğu gibi güneşle ilişkili olmasından kaynaklandığını savunmuştur. Kimi coğrafyalarda bu ikili (güneş tanrısı-at) arasındaki ilişkinin başka kaynakları olabileceğini de unutmamak gerekir. Nitekim, güneş tanrılarından Horus'un benzer tasvirleri onun Mısır'da MÖ. 2 ya da 1. yy'dan itibaren olasılıkla Trakyalıların süvari tanrı Herôn ile karıştırılmasından kaynaklanmıştı (Turcan 1997: 250; Johnston 1992: 308)[33].

Perslerin ve Ermenilerin güneşe beyaz at kurban etmiş olmaları, sözünü ettiğimiz dinsel/mitolojik arka planın başka bir yansımasıdır. Bundan maksat her sabah güneşin koşum atlarını hazırlamaktır.

---

[32] *Surela* ve *Sıpila* sözcükleri Hint-Avrupa dillerindeki benzer türetimleri anımsatır. Sözgelimi, Ganj vadisinde kimi göçmenler Batı Pencap dilindeki *roh* (dağ) sözcüğünden esinlenerek *rohela* (dağlı) olarak anılmaktadırlar (Dames 1945: 139-40).

[33] Bu tarih Johnston tarafından MÖ. 1. yy. olarak verilirken, Turcan ise Heron'un MÖ. 2. yy'dan itibaren Mısır'da görüldüğünü belirtir.

Geçmişte Kilikyalıların Perslere olan yıllık vergileri arasında üç yüz altmış beyaz atın bulunuyor olmasının temelinde de bu inanç yatar; çünkü, bu miktar hemen hemen yılın her günü için bir ata tekabül etmektedir. At kurbanının tanrı Mithra kültüyle ilişkili görülmesinin sırrı da burada gizlidir (Howey 1923: 114, 187; Garsoian 1997: 43; Markman 1943: 7).

Doğulu Mithra hiç değilse başlangıçta bir süvari olmadığı halde, Duzgı'nın bir süvari olarak bilinmesi ilk bakışta çelişkili görülebilir; yanı sıra Mithra'nın arabasını çeken atların beyaz, Duzgı'nın bineği olan atın ise doru oluşu bir başka uyumsuz unsur olarak düşünülebilir. Ancak, kanımca buradaki uyumsuzluğun abartılması tarihsel ve kültürel farklılaşmayı hiçlemek anlamına gelecektir. En azından biliniyor ki, Mithras ilk kez birinci yüzyılın geç ya da ikinci yüzyılın erken döneminin Pontus Trapezusu'na (Trabzon) ait sikkelerde bir at binicisi olarak betimlenmiştir ve bunda aynı zamanda Romalı askerlerin etkisi varsayılmaktadır (Johnston 1992: 310; Cumont 1956: 17)[34]. Yani, hiç değilse Mithras bir at binicisi olarak betimlenmişti. Üstelik, Dersim'in kuzeyinde, ona çok da uzak olmayan bir yerde... Fakat, bunun Mehr'den kalma bir tasvir olabileceği daha makûl görünüyor. Zira, Mehr (Mithra) eski Ermenistan'da ateş tanrısı Vahagn'ın yerini almış, bu nedenle onun kimi özellikleri Mehr'e yakıştırılmıştı. Sözgelimi, aksi yönde savlar bulunsa da, Vahagn bir ateş tanrısı sayıldığından, Mithra Ermeniler arasında bir ateş tanrısı hüviyetine bürünmüştü[35]. Vahagn'ın bir at

[34] Kommagene'deki Mithra kültüne MÖ. 2. yy'da rastlanır. Pontus hanedanından Mithridates adını Mithra'dan almaktaydı (Hultgârd 1982: 14).

[35] Profesör S. K. Chatterji'nin düşüncesine göre. Vahagn şemsi bir tanrıydı. Chatterji savını Hıristiyanlık öncesi bir Ermeni 'şarkısı'na dayandırmaktaydı. 'Şarkı'da geçen sözlerin bir kısmı şöyleydi: '... alevli sakalı vardı ve gözleri güneş gibiydi.' (bkz. Lang 1970: 148; bu sözlerin farklı bir aktarımı için bkz. Comte 2000: 216).

binicisi olarak bilinmesi, üstelik Samanyolu'nun Vahagn'ın atı için çaldığı, ancak kaçarken döktüğü samanlardan oluşan yola bağlanması, Duzgı'nın atının kaynağında Ermeni Mithrası'nın (Mehr) olabileceğini göstermektedir (Vahagn için bkz. Comte 2000). Russell da Partların Mithra'yı bir at üzerinde durur şekilde betimlemiş olabileceklerini belirtir ve Ermenilerin Mher'inin Sasonlu David söylencesinde bir süvari olduğuna dikkat çeker (Russell 1987: 270).

Çinvat Köprüsü, Verge Kures ve Dersim'de Ölümle İlgili Kimi İnançlar Üzerine

Duzgı ile Mithra'yı birbirlerine yaklaştıran bir başka ortak motif de, bir Kureşan söylencesinde geçen ölüler dünyasıyla ilgili kurtlardır. Bu kurtların Kureşan ile ilişkilindirilmesi dikkate değerdir; çünkü, bu inancın tarihsel kökleri Duzgı'nın (Düzgün) Mithra'nın bir devamı, Duzgı dağının ise Mithra kültünün merkezlerinden biri olduğuna ilişkin açık kanıtlardan birini oluşturmaktadır. Zira, bu iki kurt Zerdüştilikte Çinvat köprüsünü bekleyen iki köpeğin transformasyonundan başka birşey değildir[36]. Bu kurtların bazı seyitlere eşlik edip onları koruduğuna inanılmaktadır. Ayrıca, Kureşan'ın belli bir zamana dek mezarlarının olmadığı ve bunun *Verge Kures* (Kureş'in kurtları) ile ilişkili olduğuna dair söylenceler de anlatılır. Bir anlatıma göre;

Bu tanrıya ait uygulamaların Dersim'deki ateşle ilgili ritüelleri etkilemiş olup olmadığı konusundaki tereddüdümü belirtmek isterim. Kimi kaynaklarda belirtildiğine göre, MÖ. 4. yy'da Kappadokia Pers egemenliğine girdiğinde, ateş kültü tüm Kapadokya'ya ve bu arada Sivas'a da nüfuz etmiştir (bkz. 'Sivas', YA. C. 9, İstanbul, 1982-3, s. 6921).

[36] Comerd bu kurtların beyaz, boyunlarına bağlı şeritlerin ise kırmızı olduğunu belirtirken, Çakmak ise kurtların kırmızı ve beyaz olduğunu yazar (Comerd 1996: 35; Çakmak 2001: 55; Çakmak 2003: 23).

"Şeyh Mahmude Heyranu'dan (Mahmud Hayrani) önce Kures'in hiç mezarları kazılmamış. Bir Kuresli öldügünde, ölüsü götürülüp bir kavak ağacının dibinde indirilirdi. Ardından Verge Kuresi (Kures'in Kurtları) çıkar gelir ve Kures'in ölüsünü alıp giderlerdi. Şu kutsal yeryüzünde Kures'in hiçbir mezarı yokmuş. Verge Kuresi (Kures'in Kurtları), böyle Kuresli ölüleri götürmesine zamanla Kuresli'ler taraftar olmamaya başlamışlar. Bunlar da, kazmayla Kures'in gömütünü kazmanın özlemini çekmişler, mezarlarının olmasını istemişler. Kuresliler, sorunlarına bir çözüm bulmak için dönüp dolaşırlar, sorup soruştururlar. Kendilerine şu öneride bulunulur. 'Bir Loliç kadınla evlenin, ondan sonra ölüleriniz yerinde kalır, Verge Kuresi (Kures'in Kurtları) ölülerinizi götürmezler!' Yani, halktan bir kadın olsun. Şeyh Mahmude Heyranu, Loliç bir kadınla evlenir. O, öldüğünde ölüsünü götürüp kavak ağacının dibine indirirler. Verge Kuresi (Kures'in Kurtları) gelip bunun ölüsünü koklar ve bırakır giderler. Yani, ölüyü birlikte götürmüyorlar. Ondan sonra başlayarak Kures'in mezarı kazılmış. Verge Kuresi (Kures'in Kurtları) bundan sonra ölüleri hiç götürmüyorlar."

(bkz. Comerd 1996: 36-7) [(37)]

Burada ölülerin defnedilmeyip kurtlar tarafından götürüldüğü inancı Zerdüştilerde, özellikle Magiler arasında ölülerini defnetmeme geleneğini hatırlatmaktadır. Gerek Herodot, gerekse Strabo Magilerin ölülerini köpeklere ya da kuşlara terkettiklerini yazmışlardır. Moulton'un dikkat çektiği üzere, her iki yazar da Magiler ile Persler arasındaki radikal ayrımı gözetmişlerdir; çünkü, Herodot ve Strabo Perslerin ölülerini mumyaladıktan sonra gömdüklerini aktarmışlardır. Sözgelimi, Herodot'un yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla ölen Ahameniş kralları gömülmekteydi (Moulton 1913: 202-3)[(38)]. Cesedin

[(37)] *Loliç*, Kırmançça'da Lolanlı demektir.

[(38)] Magilerin açıkta bırakılan ölüleri köpek ya da kuşlar tarafından saldırıya uğrayıp parçalandıktan sonra gömdükleri belirtilmektedir (bkz. Howey 1972: 253;

gerek mumyalanması, gerekse köpeklere ve kuşlara terk edilmesi geleneği, belirtildiğine göre Sasani dönemine kadar bir arada sürdürülmüştür. Fakat, İran'da Mani dininin Zerdüştiliği değiştirmeye başladığı yeni dönemde şiddetli tedbirler alındı. Bu tedbirlerden biri ölülerin gömülmesinin yasaklanmasıydı. Bu yasak o kadar sıkı bir şekilde uygulanıyordu ki, ölüsünü gömmeye kalkan Sasani ordusunun komutanı Seoses *(Siyawuş)* ölüme mahkum edilmişti. Böylece Zerdüştilikte ölünün kesin olarak açıkta bırakılması sürecine girilmişti. Öyle ki, 5. yy'da Sasani hanedanı Kawâd başarısız olsa da, İberya'nin Hıristiyan yöneticisi Gurgenes'ten ölülerini gömmek yerine, onları köpeklere ve kuşlara terketmeleri şeklindeki geleneklerini benimsemeye zorlamıştı. Bu geleneğe bağlı Sasanilerin cenazeyle ilgili uygulamaları *(funerary art)* hakkında pek az bilgiye sahibiz; çünkü, sıklıkla yüksek yerlere -bugün Parsilerce 'sessizlik kuleleri' denilen yerler- bırakılan cesetlerden yalnızca geriye kalabilen kemikler elbiseye sarılarak, ya dağ yamaçlarındaki mağaralara ya da özel ölüm odalarına *(astodan)* konuluyordu. Bunlardan birine ait pişirilmiş tuğla parçalarına Türkistan'da rastlanmıştır ki, Sasani döneminin sonlarıyla tarihlenmektedir (Gray 1911: 505; De Jong 1997: 442-3; Bilgin 1996: 93; Ghirshman 1954: 332)[39].

Huart 1972: 84). Agathias ise, Perslerin ölülerini defnettikleri bir mekana ya da cesetlerin küllerinin konulduğu herhangi bir kaba sahip olmadıklarını belirtir (Gray 1911: 505).

[39] Hultgârd'ın belirttiğine göre, 'Zerdüştilik, eski İran dininin diğer biçimlerinde olduğu gibi kutsalın anikonik kavramlaştırmasıyla karakterize edilmiştir.' Örneğin Herodot, Perslerin heykel, tapınak ya da sunak yapma adetinin olmadığını kaydetmiştir. Bunun yerine dağ zirvelerine tırmanıp orada tanrıya kurban sunmaktaydılar. Zerdüştiliğin bu niteliği Artaxerxes II (404-359) dönemiyle birlikte değişmeye başlamıştır. Anahita'nın heykellerinin yanı sıra ateş tapınakları da bu döneme dek gider. Fakat, Eddy'nin dikkat çektiği üzere, Anahita'nın kült imgeleri ilk olarak

Dersim'de ise bir uygulama olarak değil de, bir söylence olarak varlığını koruyan bu Zerdüşti geleneğindeki köpeklerin yerini Kureşan söylencesindeki kurtlar almıştır. Seyitlerin Muhammedi kökleri olduğuna atıfta bulunmakla 'sembolik' de olsa İslam dünyasıyla kimi köprüler kurmuş oldukları bilinmektedir. Dolayısıyla söz konusu dönüşümde Müslümanlar arasında köpeği pis ve uğursuz sayan inançların aracılık etmiş olabileceği akla gelebilir[40]. Yörede bu ihtimali tümüyle dışlamayan, ancak onu bir ölçüde zayıflatan hiç değilse bildiğim kadarıyla bir örneğe rastlanmıştır[41]. Fakat, bunun da ötesinde bir seyidin köpeklere sahip olmasından ziyade -ki hemen her evin bir köpeğinin olduğu yerde- gizemli ve ürpertici hayvanlar olan kurtlarla bir biçimde ilişkilendirilmesi, son tahlilde efsanevi bir kimliğe sahip olsa da seyidin karizması bakımından daha önemli olmalıdır. Böyle bir dönüşümün dinsel alanda hesaplanabilir kimi yararları olmuştur. Baraklıların kurdu Hz. Ali'nin köpeği sayması ile İskandinav mitolojisinde Geri ve Freki adlı kurtların tanrı Odin'in köpekleri olarak adlandırılması, aslında bu dönüşümün ne denli kolay

---

Susa, Babil, Hemedan (Ekbatana), Şam ve Sardeis'te yapılmıştır; yani, bu listeye Ahamenişlerin asil meskenleri olan Pasargadai ve Persepolis dahil değildir. Ayrıca, Pers dinsel mimarisinin alışılageldik biçimi basit ateş tapınaklarıydı ki, onlar da kült imgesinden mahrumdu. Boyce da erken Zerdüştiliğin kutsal yapılara ya da sabit sunaklara ihtiyaç duymadığını, dolayısıyla arkeologlara herhangi bir iz kalmadığını yazmaktadır. Belirtildiğine göre 4. yy'dan önce ateş tapınakları bile yoktu (Hultgârd 1979: 112-3; Eddy 1961: 38; Boyce 1984: 46; ayrıca bkz. Gnoli 1987: 477). Dolayısıyla mezarlıkların olmayışı anikonizmle ilişkilendirilebilir.

[40] Köpeğin Müslümanlar arasındaki negatif betimlemeleri hakkında bkz. Joel, ty; Vire, ty. Küçük Asya yarımadasının kurt rahipleri *(wolf-priests)* için bkz. Ramsay, 1928.

[41] Dersim'de Nazımiye ile Mazgirt arasında büyük bir kayanın üzerinde insan başı ve sırtı ile köpek izine benzeyen izler vardır. Yöre halkı bu izlerin Hz. Ali ve köpeğine ait olduğunu söylerler (bkz. Özdal-Erdem 1938: 52).

olduğunu göstermektedir (Çoruhlu 1995: 109; Lurker 1987: 396). Eski Türk topluluklarında kurdun sahip olduğu özel önemi, Moğollarda ve Çinlilerde köpeğin haiz olması da dikkat çekicidir. Kurt ve köpeğin mitolojide birbirlerinin yerine kolayca ikame edilebilirliği bir yana, burada bir transformasyon olmasaydı, söz konusu köpeklerin neden birer çoban olarak Munzur ve Duzgı ile değil de, bir biçimde seyit Kureş ile ilişkilendirildiği sorulabilirdi.

İnancın köklerine gelince; bu Zerdüşt ile başlayan bir inanç olmamakla birlikte -ki kökeni Russell'in belirttiğine göre 'İndo-İranlılar' dönemine dek gider-, Zerdüştilikte ölen herkesin öte dünyaya gitmek için üzerinden geçmek zorunda olduğu Çinvat köprüsünü bekleyen köpeklerle ilgilidir (bu inanç hakkında bkz. Russell 1987: 344). Benzer bir biçimde Zerdüştilerin ölüm merasimlerinde köpeklerin önemli bir yeri vardı. Kahverengi dört gözlü bir köpek ya da sarı kulaklı beyaz bir köpek cesede üç kez bakar ve yine üç kez ona yolu geçmesi için yardım ederdi[42]. Vendidad'da sarı kulaklı beyaz köpeğin cinlere karşı özel bir gücü olduğu yazılıdır. Eski Parsi inançlarına göre, ölen kimsenin ruhu köprüden geçerken, tanrılarla cinler ruhu kazanmak için kavgaya tutuşurlar. Eğer ruh iyi bir kimsenin ruhu ise, köpekler onun için kavga eder, onu korurlar; ancak, ruh kötü birinin ruhu ise, onun cehenneme düşmesini seyrederler. Vendidad'da köpek öldürmenin yasak oluşu buna dayandırılır;

---

[42] 'Dört gözlü' *(cathrucashma)* köpeğin aslında iki gözünün üzerinde göz benzeri iki nokta olduğu, bu nedenle dört gözlü olarak bilindiği belirtilmektedir (Söderblom 1911: 503; Kreijenbroek 1982: 133; Howey 1972: 271). Bloomfield'in olası gördüğü yorumlardan birine göre, dört gözlülük keskin bakışlılık anlamında olmalıdır. Nitekim, Rigveda'da ateş tanrısı Agni 'dört gözlü' olarak nitelenirken, Bloomfiled'e göre bu yalnızca keskin bakışlılığı ifade edebilir (Bloomfield 1910: 317-8). Howey köpeğin sarı ve beyaz renkte oluşunu ise, olasılıkla güneş ışınlarıyla ilişkisinden kaynaklandığını öne sürerek astrolojiye göndermede bulunur.

çünkü onlar, kendilerini öldürenlerin ruhlarına Çinvat köprüsünü geçerlerken yardım etmez, korumazlardı. Yima yeryüzündeki ilk kral ve ilk ölümlü olduğundan, köprüyü bekleyen bu dört gözlü iki köpeğe Yima'nın *(Cem)* sahip olduğu belirtilir. Köpeğin kutsallığı yalnızca ölüler dünyasındaki rolünden değil, aynı zamanda Ahura Mazda tarafından yaratılmış olmasındandı. Bu nedenle onlar aslında tanrı Ahura Mazda'ya aittiler (bkz. Thomas 1908: 512; Leach 1961: 138; Boyce 1984: 12-3; Sax 2001: 86; Söderblom 1911: 503)[43].

Maria Leach öte dünyaya geçişin koruyucu köpeğinin eski bir inanç olduğunu ve Hint, Pers, Elen, Roma, İzlanda, Kelt, Finno-Ugrik, Mordvin, Eskimo ve Kuzey Amerika yerli mitolojilerinde ve daha pek çok yerde görüldüğünü belirtir. Köpek ulumasının ölüm kehaneti anlamına gelmesi de aynı ölçüde yaygındır. Sözgelimi, eski Britanya inançlarında buna rastlanmaktadır (bkz. Whitlock 1979: 70). Kısacası, köpek genel olarak ölümle ve ölüler dünyasıyla ilgili bir hayvan olarak düşünülmüştür. Onlar 'öte dünya'ya giden yolu beklemektedirler. Öte dünyaya geçiş yeri kimi kültürlerde bir köprü olarak tasavvur edilmiştir. Köprü ise, mitolojide samanyolunu ya da gökkuşağını simgelemektedir. Zerdüştilerin Çinvat köprüsü de böyle bir yoruma konu olmuştur (Jobes 1962: II, 248; Dhalla 2003).

İkonografilerde Romalıların Mithras'ı ile görülen ve ona yardım eden köpeğin de astrolojik kökenli oluşu, konu üzerinde durmayı zorunlu kılıyor. Öyle ki, Elen mitolojisinde *Canis Major* (Büyük Köpek) ile *Canis Minor* (Küçük Köpek) yıldız kümeleri Orion'un

[43] Tafazzoli, Vendidad'da Çinvat köprüsünü bekleyen iki köpekten söz edildiği halde, Bundahişn'de yalnızca bir köpeğin geçtiğini belirtmektedir (Tafazzoli 1992: 595). Çift köpek aslında pekçok mitolojide cehennem bekçileri olarak görülür. Seyit Kures'in çift kurdundan söz ediliyor olması, Vendidad'daki çift köpeği hatırlatır. Köpek Zerdüştilikte Sraoşa'nın da yardımcısı olarak geçmektedir (bkz. Kreijenbroek 1982: 102, 119).

iki köpeği olarak bilinmekteydi. Ayrıca, kimi Amerikalı yerli topluluklarda Canis Major'un en parlak yıldızı olan köpek yıldızının *(Sirius)* görünüp kayboluşu, kurdun ruhlar aleminden gelip gittiğinin bir işareti sayılırdı ki, ruhlar alemi ise samanyolunun beyaz ışıltılı yoluyla bir tutulur ve buna Kurt yolu da denirdi. Friesland'da samanyolu ruhların yolu sanılan İnekyolu'ydu *(Kaupat)*. Ojibwalılar ise, ölenlerin üzerinden geçeceği bu köprüyü Baykuş köprüsü olarak adlandırmışlardı (Knight 1909: 853; Dunnigan 1987: 145).

Rus köylüleri göksel köprü samanyolunu ruhların ebedi istirahatgahı olarak görmekteydiler. Benzer bir inanca Litvanya'da rastlanmaktadır. Litvanya'da samanyolu Kuş yolu olarak bilinirdi. Ölenlerin ruhları ebedi istirahatgâhlarına buradan gitmekteydiler (Dixon-Kennedy 1998: 191).

İskandinavlarda da Gjallar köprüsü öte dünyaya geçisin yeridir ve benzer biçimde tanrıların gözcüsü Heimdall korkunç köpeğiyle Himinsbjorg dağının üzerinde beklemektedir. Heimdall da Mithra gibi bir kuştan daha az uykuya gereksinim duyardı (Knight 1909: 853). Bu benzerlik önemli ölçüde astrolojiye ve kozmik simgeciliğe dayanmaktadır.

Dersim'de Verge Kures'in ölülerle ilişkilendirilmesinin temelinde bu inançlar yatar. Fakat, bu özel olarak bir kültüre bağlanacaksa, bunun Zerdüştilik olacağı açıktır. Çünkü, Duzgı dağı Mithra kültünün mekânlarından biri olarak aslında Zerdüştiliğin kutsal dağı sayılan Hara'nın bir temsiliydi ve Mithra da inanışa göre Hara'daki *(Hara Berezaiti)* meskeninden aşağıdaki ölüler dünyasına giden Çinvat köprüsünü gözetlemekteydi. O aynı zamanda yardımcıları Sraoşa ve Raşnu ile birlikte yargılama işini de üstlenmişti. Belirtildiğine göre, Mithra'nın yardımcıları Sraoşa ve Raşnu ile birlikte köprüde ölülerin ruhlarını yargıladığı inancı Zerdüştiliğe sonradan

eklenmiştir (Gershevitsch 1959: 205, dn. 501; Zaehner 1961: 56)[44].

Kısacası, Kureşan söylencesindeki kurtların ölüleri alıp gitmesi inancının kökleri burada gizlidir. Tekrar vurgularsam, Duzgı (Düzgün) dağı Zerdüştilerdeki kutsal Hara'nın bir temsili olmalıdır. Çinvat köprüsünün bir ucunun bu dağin üzerinde olması ve Mithra'nın da bir yargıç olarak ölenlerin ruhlarını yargılaması, bize Duzgı'nın babası varsayılan mitolojik seyidin (Kureş) seleflerinin (Kureşan) neden bu kurtlarla ilişkilendirildiğini açıklamaktadır. Kaldı ki, Çinvat köprüsünün hemen aşağısında bir nevi cehennem demek olan *Duzakh* bulunurdu ki, yörede Tuzık ya da Tujik olarak adlandırılan dağın başlangıçta bu adla biliniyor olup olmadığı üzerinde önemle durmak gerekir. Zerdüşti Ermenilerde *Dzokhk* olarak bilinen bu yer, kötü ruhların ve ölülerin yeriydi ve *Sandaramet* olarak da adlandırılırdı (Ananikian 1908: 800)[45].

---

[44] Zaehner ruhları yargılayan *par excellence* yargıcın Raşnu olduğunu, tanrı Mithra ile Sraoşa'nın ise ona yardım ettiğini belirtir. Bir başka geleneğe göre ise, yargıçlar Raşn, Aştad ve Zamyazd'dır. Mithra ise, Pehlevi metinlerinde yardımcıları olan Sraoşa ve Raşnu ile birlikte Çinvat köprüsünden geçen ruhların yargıcı olarak görülürken, Gathalarda buna rastlanmamaktadır (Zaehner 1961: 56; Tafazzoli 1992: 5959; Eliade 1978: 330-1).

[45] Duzgı (Duzgun) adının Tuzık/Tujik sözcüğünün metamorfozu olduğunu göstermeye çalışmıştım. Sözcüğün Alevi Kürt aşiretlerinin Duzakh'ı kendi dillerine uyumlaştırma çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olabileceğini yadsımamak gerekir. Nitekim, Dersim'de kimi yeradları böyle bir dönüşüme konu olmuştur. Sıpikor dağları adını Ermenilerin Surb Grigoru'ndan alırken, Sıpilus'un ise belki de Ermenilerin Surb Loysu'nun bir dönüşümü olduğu düşünülmüştür (Adontz 1970: 40). Garo Sasuni Dersim Kürtlerine *Duziki* (Duzikyan) adının verildiğini belirtirken, bu sözcüğün haydut anlamına geldiğini belirtir. Önceleri Sasuni'nin Kürtçe'deki *duz* (hırsız) sözcüğünün etkisiyle böyle bir anlamlandırmayı tercih ettiğini düşünüyordum. Fakat, kaynaklarda Ermenice *duz* (barbar) ve *dzak* (barbarca) sözcüklerinin varlığı ilk elden akla gelen bu düşünceyi gözden geçirmeyi zorunlu kılıyor (bkz. Hübschmann 1962: 142). Türkçe'deki tuzak sözcüğü de *Duzakh*'la ilgili olmalıdır. Tuzağa düşmek deyimi buna gönderme yapar. Bu bağlamda, tanrı Mithra'nın bir devamı olduğu netleşen Duzgı'nın, neden bu adla *(Duzgı)* anıldığı dikkate alınmalıdır.

Peki. Kureşan'ın ölülerini alıp gittiğine inanılan kurtlar hakkındaki söylencenin doğrudan eski Ermeni inançlarının bir kalıntısı olduğu söylenebilir mi? Bu hiç değilse kimi açılardan kuşkulu gibidir. Ananikian Avesta'da köpeğe duyulan ekstrem hürmetin Ermeniler arasında bulunmadığını, Ermenice köpek anlamına gelen *şun* sözcüğünün de aynı zamanda 'zina yapan (erkek)' *(adulterer)* için kullanıldığını belirtmektedir. N. W. Thomas ise, kurtların Ermenistan'da yılanlardan da kötü *(evil)* kabul edildiğini yazmaktadır ki, bu da kaynağını Zerdüşti inançlardan almaktadır. Zira kurtlar, Zerdüştiler arasında öldürülmesi gereken kötü hayvanlardan sayılırdı (Ananikian 1908: 800, dn; Thomas 1908: 532).

Ermeni mitolojisinde Masis dağındaki bir mağarada hâlâ zincirlere vurulmuş efsanevi kral Artavazd'dan söz edilir. İki köpek zincirleri kemirerek onu serbest bırakmaya çalışırlar ki, serbest kalırsa bu dünyanın sonu demektir (Aksoy 1998a: 62). Anlaşıldığı kadarıyla bu söylencede de köpeklerin rolü olumsuzdur. Bunlara itibar edilecek olursa, söz konusu inancın Ermenilerle herhangi bir bağı olmadığı savunulabilir. Fakat, burada bir sorun var. O da Mithra (Mehr) kültüne bağlı eski Zerdüşti Ermeniler arasında köpek ya da kurt figürlerinin gerçekten de negatif bir değer taşıyıp taşımadıkları ve nasıl bir rol üstlendikleridir[46]. Yine Zerdüştilerde olduğu gibi ölen insanın ruhuna kılavuzluk yapan köpeklerin mevcut olup olmadığı ve

---

Bu, muhtemelen yöreye sonradan katılanların yeni bir yorumuna işarettir. Aksi halde, aynı (Mihr/Mehr) ya da benzer bir isimle karşılaşmamız gerekirdi. Ayrıca, Ermenice'de köprü anlamına gelen sözcüğün gamar oluşu, Kemerê Duzgıni'nin muhtemelen Ermenilerin bir nevi gamar Duzokhu'nun Kırmançca'ya uyarlanmış biçimi olup olmadığını düşündürtür. Uğur Üngör'ün bana ilettiğine göre, Batı Dersim'de Kırmançca konuşanların g olarak telaffuz ettikleri harf, Doğu'da yerini k'ye bırakmaktadır. Dolayısıyla bu olasılığı yadsımamak gerekir.

[46] Dunnigan, 'İran' ve İskitya'da kurt tanrılara tapıldığını yazmaktadır (Dunnigan 1987a: 431). Ayrıca, Zerdüşt'ün ve Ahameniş kralı Kuraş'ın dişi bir kurt/köpek tarafından büyütülmüş oldukları şeklindeki söylenceleri unutmamak gerek.

benzer roller üstlenip üstlenmedikleri de sorunun bir parçasıdır. Bu bağlamda yukarıdakilerin aksine, kimi kaynaklarda Ermeni mitolojisinde biri yaşam, diğeri ise ölüm köpeği olan iki köpekten söz edilmektedir ki, bunlardan *Spitak* beyaz, ölüm köpeği olan *Siaw ise* siyahtır[47]. Aslında Ermenilerin Spitak ve Siaw'i, Hintlilerde Yama'nın iki köpeği olan Sabala ile Syama'yı hatırlatmaktadır. Sabala günü, Syama ise geceyi temsil eder ki, zaten *syama* da siyah demektir (Bloomfield 1910: 317-8). Russell eski Ermenistan ve Kafkasya'da inkâr yeminlerinin köpeğe bağlandığını belirtmektedir; çünkü köpek, 'öte dünya'nın güçlerini temsil eder ve eğer yemin edenin ruhu yalan söylemişse, onu alıp gider. Daha da önemlisi, Bizanslılar ile Ermeni papazların Ermenileri Sarkis adlı bir rahibin yol arkadaşı ve habercisi olan bir köpeğe taptıkları için azarlamış olmalarıdır. Yine modern bir Ermeni söylencesinde -ki Vahagn'ın doğuş öyküsünde de geçer- ateş saçlı bir adama iki köpek eşlik etmektedir (Russell 1987: 344-5)[48]. Dolayısıyla ilk bakışta oluşan bu kuşkuyu zayıflatan bulgulara da rastlandığından, soruna şimdilik açık bir yanıt vermekten kaçınmayı tercih ediyorum. Burada yalnızca bu olası sorunun varlığına dikkat çekmekle yetineceğim.

Kureşan söylencesindeki kurt motifinin tarihsel kökeninin Zerdüştiliğe dayanıyor olması, yani bu dindeki öte dünyaya yolculuğun yeri olan Çinvat köprüsünün bekçileri olan köpeklerin Kureş'in

---

(47) Bkz. <http://death.monstrous.com/death-hounds.htm>

(48) Eski Ermeni tanrılarından Hayk'ın Orion takımyıldızının Ermenilerdeki karşılığı olduğu şeklinde bir sav öne sürülmüş olması önemlidir. Zira, *Canis Major* ve *Canis Minor* mitolojide kutsal avcı Orion'a ait sayılırlar. Fakat, Ananikian böyle bir paralellik kurmaya kalkışıp, kimi benzer noktalar bularak bir hükme varmayı doğru bulmamaktadır. Ona göre, Hayk aslında Zodyak'ın Libra işaretinin ve Mars gezegeninin Ermenilerdeki adıdır ki, Sirius çemberi Ermeniler arasında Hayk çemberi olarak bilinmekteymiş (Ananikian 1962: 65). Ananikian'ın aksine, hâlâ bu kanıda olanlar bulunur (sözgelimi bkz. Seropyan 2003: 105).

kurtları olarak dönüşüme konu olmaları, Dersim'deki cenaze törenlerinde bir başka Zerdüşti uygulamanın izlerini açığa vuruyor. Bu ise, ölülerin ayak başparmaklarının kırmızı ve beyaz bir iple bağlanıyor olmasıdır. Belirtildiğine göre ölülerin boy ölçüsü de kırmızı ve beyaz bir iple alınır ve cenaze bu iple birlikte defnedilirdi (Çakmak 2003: 23). Benzer bir uygulamaya Tahtacılarda rastlanmaktadır. Onlarda da ölünün ayak başparmakları birleştirilerek bağlanmaktadır. Yine kefenin ölçüsü bir iple alınmakta ve ipin artan kısmı kesilmeden düğümlenmektedir (Asan 2001: 137, 142).

Zerdüştilerde, inanışa göre cenaze iblisi ölen insanı Çinvat köprüsüne götürmeden önce onu iple bağlamaktaydı (Eliade 1992: 112)[(49)]. Bunun dünyevi pratiğini ölen kimsenin ailesinden biri yapmaktadır. Nitekim, Hindistan'daki Parsilerde cesedi kutsal bir iple *(kuşti)* bağlayan kişi ölenin ailesinden biridir. Bu kimse Taraporewala'nın aktardığına göre ölenin en yakın erkek akrabası, genellikle en büyük oğuldur (Habenstein-Lamers 1960: 179; Taraporewala 2002: 83). Hattilerde de kültürel arka planında bu tür inançların olup olmadığından emin olmamakla birlikte, bazı cesetlerin defnedilmeden önce sımsıkı bağlandıklarını ve öylece gömüldüklerini gösteren emarelere rastlandığını belirtmek isterim (Günaltay 1987: 261)[(50)]. Aynı kuşkuyla Babil kralı Nabunid'in annesinin de saf yün elbiseler ve parlak beyaz şeritlere *(linen)* sarmalanmış olarak defnedildiğini kaydetmeliyim (Cooper 1992: 19).

[(49)] Ölüleri 'ölüm bağları'yla bağlamaktadır (*derezd maraithyoosh*, Yasna, 53, 8). Vendidad'da ise şu yazılıdır: 'onları bağlayan Astovidhotush ve onları bağlı olarak götüren Vayu'dur' (Eliade 1992: 137, dn. 38). Bundahişn'de yazdığına göre, iyi insanın ruhu Çinvat köprüsüne geldiğinde iyi Vayu onun elinden tutar ve onu yerine götürür (Boyce 1996: 180).

[(50)] '*Bunu, ölünün hortlak olmaması kanaatiyle ilgili görenler olduğu gibi, ölürken cesedin aldığı durumu aynen muhafaza etmek suretiyle ölünün istirahatını temine matuf bulunduğu yolunda izaha çalışanlar da vardır.*' (Günaltay 1987: 261).

Cesedin ayak başparmaklarına ip bağlamanın arkasında ölenin ruhunun Çinvat köprüsünden yürüyerek geçeceği şeklindeki Zerdüşti inancı bulunuyor olmalıdır. Amaç ölen kimsenin ruhuna yardımcı olmaktır. İpin özellikle ayak başparmaklarına bağlanması hem kişiyi tanrılar nezdinde işaretlemek, hem de onun yürürken bir zorluk çekmeyip bu zorlu sınavdan başarıyla çıkmasını sağlamak içindir. Kutsal ipin mitolojideki karşılıklarından birinin, kahramanı labirentten çıkarmaya yarayan ışın olarak görülmesi bundandır (Jobes 1962: II, 1358). Nitekim, kimi topluluklarda cesedin ayakları belli bir yöne çevrilerek defnedilmektedir; çünkü, ölenin ruhu o doğrultuda yürüyecektir. Dahası, bazı topluluklarda ölenle beraber bir de cenaze merdiveni gömülürdü ki, amaç ölünün göksel aleme tırmanmasına yardımcı olmaktır. Ancak, cenaze iblisinin ölen kişiyi Çinvat köprüsüne götürmeden önce bağladığı şeklindeki inanç, ruhun bu sınamadan kaçışını engellemek için de olabilir. Öyle ki, kimi yerlerde yaşayanların ruhunun hayaletler, cinler ya da büyücüler tarafından kaçırılmaması için benzer uygulamalara başvurulmuştur. Sözgelimi Burma'lı Karenler evin önünden bir cenaze alayı geçerken, çocukların ruhları bedenlerini terkedip geçmekte olan cesede girmesin diye onları özel bir iple evin belli bir yerine bağlarlardı. Cenaze gözden kayboluncaya dek çocuklar bağlı olarak tutulurdu. Moğollarda ise, uyanık olduğu halde ruhu bedeninden çıktığına inanılan hasta kimsenin ruhunu tekrar geri getirebilmek amacıyla hastanın başından kulübenin kapısına kadar renkli bir ip gerilirdi (Frazer 1991: 127).

İpin mitolojide göğe yükselmenin bir aracı ya da yol olarak görülmesi -İslam'da Allah'ın ipi- yukarıdaki inançlarla bir biçimde ilişkili olduğunu göstermektedir. Zerdüştiler arasında ip, inancın, Ahura Mazda'ya bağlılığın bir nişanesi sayılmaktaydı. Avesta'da geçtiğine göre, ölenin ruhunu Çinvat köprüsünde karşılayan ve aslında yalnızca ölen kimsenin kendisi ya da yaptıklarının bir kişileştirilmesi

olduğu kabul edilen genç kızın da bir iple sınanan kimseye kılavuzluk etmesi bundan kaynaklanır (Jobes 1962: II, 1359; Herzfeld 1947: II, 801; Vahman 1985).

İp bağlama ya da iple bağlamanın gerek büyüde, gerekse dinde önemli bir yeri vardır. Dumezil'in çok kapsamlı olarak, Eliade'nin ise bir karşılaştırma bağlamında ele aldığı konu Dersim özelinde şimdiye dek irdelenmediğinden daha da caziptir. Bu yaygın geleneğin Dersim'deki izdüşümüne ilişkin yazılı kaynaklarda kapsamlı bilgi verenine rastlamadığım ve ayrıca kollektif hafızaya başvurmanın olanaklarından da önemli ölçüde yoksun olduğumdan, Dersim'deki bu uygulamanın yalnızca tarihsel boyutuna dikkat çekmek istedim. Ancak bir şeyi eklemek gerekir ki, o da ip bağlamanın diğer bazı yerlerde olduğu gibi Dersim'de de yalnızca ölülerle ilgili olmadığıdır. İp bağlama gelecekte olabilecek olumsuzlukları önlemenin yanı sıra, geçmiş ve geleceği okuma ya da bazı olayların gerçekleşmesini sağlama amaçlı da yapılmaktadır. Belirtildiğine göre bu 20-30 cm boyunda kırmızı ve beyaz iplerle yapılmaktadır (Comerd 1996: 42, dn. 9)[51].

'İrani' kökleri olan bir başka Dersim inancı ise, güneş batarken yapılan dualardır. Bu dualar sabah güneşi için yapılan ve günlük yaşamla ilgili duaların aksine, daha çok ölümle ve ölülerle ilgili dualardır. Güneş batarken dağların doruklarında kalan günün son ışınlarına Kırmançça *tija merdu*, yani ölü güneşi ya da ölülerin güneşi denir. İnanışa göre bu güneş ölüler içindir ve onları ısıtır. Onlar bu güneşle birlikte biraraya gelirler ve bu esnada ölü ailelerinin yaptıkları onları etkiler. Sözgelimi, tija merdu dağların doruklarındayken su içilmez; çünkü, ölüler susar ve su aramaya çıkarlar (Çakmak 2001a: 27).

---

[51] 'Bağlayıcı tanrı' ve düğüm simgeciliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Eliade, 1992: 95-141; ayrıca bkz. Dilling, 1914; Piccaluga, 1987.

Bu inanç kaynağını 'Pagan İranlıların' bir uygulamasından alıyor olabilir; çünkü, onlar günü ibadete göre üçe ayırmışlardı: Sabah Mithra'nın koruması altındayken, öğleyin Apam Napat'ın, gece ise ölü ruhları fravaşilere tahsis edilmişti. Zerdüştilerde yılın son günü kutlanan bütün ruhlar şenliğinde, ruhların eski evlerine akşam güneşi vaktinde *(sunset)* dönüp, Yeni Yıl gününün gün doğumuyla da terk ettiğine inanılması bu ilişkinin bir parçasıdır (Boyce 1984: 13, 32).

Sonuç olarak, Dersim Aleviliğinin özellikle Zerdüştilikle yadsınamayacak önemli bağları vardır ve bunlar zamanla günışığına çıkarılacaktır[52]. Bu nedenle Alevilik araştırmalarında Kürt araştırmacıların temel referans olarak özellikle Zerdüştiliğe gönderme yapmaları her koşulda etnosentrik koşullanmalara bağlanmamalıdır. Aksi halde bu eleştirinin kendisi de bir klişeye dönüşmekten kurtulamayacaktır.

Burada temel konu bağlamında kısaca şunu söyleyebilirim ki, hem Duzgı, hem babası varsayılan mitolojik seyidin Zerdüştilikteki ölüm ve ölüm sonrasına ait inançlardan izler taşıdığını açıkça saptamış olmamız, Mithra-Duzgı dönüşümü şeklindeki temel tespitimizi daha da güçlendirmektedir.

Rocê Xızıri'de (Hızır Orucu)
Bir Mithraist Kalıntı

---

(52) Özellikle kentli dinler esas alındığında 'Ortodoks' - 'Heterodoks' ayrımı söz konusu olduğundan, bu alanda yapılacak çalışmalar bu tür boyutları hesaba katmalıdır. Sözgelimi, Herodot Perslerin kurban kesmek istedikleri zaman, tıpkı Duzgı kültüne bağlı Dersimlilerin yaptığı gibi bir dağın zirvesine çıktıklarını yazmıştır. Bittel'in dikkat çektiği üzere, *'Herodotus'un anlattığı bu kültün İran dininin halk arasında yayılmış bir şekli olup, bunun yanında belli tapınakları ile bir de resmi hanedan kültünün bulunduğu kabul edilir.'* (Bittel 1956: 40).

Dersimli Alevi Kürtler Şubat ayının ilk haftasında Xızır orucu tutup akabinde bir kutlama yaparlar. Aynı festival Ehl-i Haklar arasında da kutlanmakta ve bazen *'Ali Bayramı'* bazen de *'Ağa Bayramı'* denilmektedir. Melikoff bunu eski Türk kültürüne bağlamaya çalışsa da, doğru iz sürdüğü söylenemez (Melikoff 1990: 142-3)[53]. Zira, Ermenilerin Mehr/Mihr adına kutladıkları bayram da Şubat ayının başlarına denk düşmekteydi. Tıpkı 'Nevruz'un bazı Türkler arasında Ali'nin doğum günü ya da halife olduğu gün olarak kutlanmasına benzer olarak burada da bir etkileşim olmalıdır. Kaldı ki, bazı araştırmacılar Ali'nin İslam dünyasında Mithra'nın sembolik bir devamı olduğunu iddia etmişlerdir (Çoruhlu 1995: I, 126).

Melikoff'un yazdığına göre, Xızır orucunun tarihi hep aynıdır. Şubat'ın ilk günlerine rastlıyor olup, günleri Salı, Çarşamba ve Perşembe olmak üzere sabittir. 1975 yılında bu bayram 11-14 Şubat Salı-Cuma arasına rastlamıştır. Diğer bazı kaynaklarda ise, bu orucun 13-14-15 Şubat'a denk düştüğü yazılıdır (Yaman 1994: 220). Asatrian bunu Ermenilerin Şubat'ta kutladıkları Surb Sarkis bayramıyla ilişkilendirmeyi dener (Asatrian 1996: 406). Fakat, bunun arkasında Ermenilerin eski bir tarihte Mehr/Mihr ile ilgili Şubat ayında (Ermenilerde *Mehekan* ayı< Mehr) yapmış oldukları kutlamalar yeralıyor olabilir. Zira, Xızır ile ilgili temel kutlama 5 Mayıs'ta yapıldığından, bu üç günlük Hızır orucundan *(Rocê Xızıri)* sonraki kutlamanın başka bir kökene sahip olabileceği varsayılabilir. Kaldı ki, orucun üç günle sınırlı olması, yani hiç değilse sayı mistisizmi Zerdüştiliğin bir etkisidir (bkz. aşağıda *Hızır Hazır Nazır*). Frazer, Ermeni kilisesinin kutsal ateşi Paskalya'da değil de Candlemas'da, yani Şubat'ın ikisinde yaktığını yazarken, bunun daha çok eski bir pagan *(heathen)*

---

(53) Abdülkadir İnan, Melikoff'un aksine *'Türk folklorunda tespit edilen 'Hızır İlyas' gelenek ve görenekleri de en eski Mitra kültünün izlerini taşımaktadır;'* diye yazmıştır (bkz. Çiya 1998: 93).

festivalinin devamı olduğunu söylemenin mümkün olduğunu belirtir ki, bu da Ona göre ateş tanrısı Mihr adına baharın başlarında kutlanan festivaldir (Frazer 1955: 131 ve dn. 3). Sorun burada *yalnızca* şudur: Hiç değilse başlangıçta Dersim'deki Kürt aşiretlerin bir kısmı bunu Ermenilerden-Hıristiyanlık öncesi ya da sonrası biçimiyle-mi aldılar; yoksa kendileri de aynı inanca bağlı olduklarından, onların da başından beri bağlı oldukları bir gelenek miydi?

Mithra ve Anahita'nın Kült Merkezleri

Duzgı'nın Mithra'nın, Haskar'ın ise Anahita'nın bir devamı olduğu daha da belirginleşirken, bu iki tanrısal figürün kült merkezlerinin yerini tayin etmenin de araştırma açısından önem taşıdığı açıktır. Doğrudan sorarsak; Duzgı dağı acaba Mithra'nın ya da onun Ermeni türevi olan Mihr/Mehr'in bir kült merkezi miydi? Bunu kesin olarak saptayabilmenin güçlüğü ortadadır; ancak, geçmişte bugünkü Dersim'e hemen bitişik bölgede -Erzincan'ın Dersimle bitiştiği yörede- hem Mihr, hem de Anahid'in kült merkezlerinin varlığı bilinmektedir. Strabo Akilisene olarak andığı ve başlıca yerleşim birimi olan Ariza/Erez'de Anahid'e ait büyük bir tapınaktan söz etmektedir.

Akilisene bugünkü Dersim ve Erzincan'ı da kapsayan bir bölge idi[54]. Belirtildiğine göre 4. yy'da bu bölgede yaşamış olan ve Hıristiyanlığın silahlı misyonerliğini yapan St. Gregory bu kültlere ait ibadetgâhları ve Anahid heykelini tahrip etmişti. Anahid'i betimleyen heykellerden biri de Erzincan'da bulunmuş ve altından yapılma

[54] Bilal Aksoy Mazgirt'e bağlı *Akilis/Akkilis* köyünün adını *Akilisene* ile ilişkili bulmaktadır (Aksoy 1985). Ancak Hübschmann'ın çalışmasında *Agulis/Akulis* adlı bir köyün varlığı bunu kısmen tartışmalı hale getirebilir (Hübschmann 1969: 394).

bu heykel Romalı askerlerce Roma'ya götürülmüştü. Eski Ermenistan sınırları içinde yalnızca Erez'de de değil, Artaxata, Aştişat ve Armavir gibi yerlerde de Anahid'e ait tapınaklar bulunmaktaydı. Yukarı Ermenistan'da Tercan'a bağlı Bagayariç ya da Bagayarinç kasabasında ise, Mihr'e ait bir tapınak vardı[55]. Ayrıca, Agathangelos'un Bizanslı Faustus'dan aktararak belirttiği gibi, Erez yakınlarında Arslan dağı *(Arewts' learn)* olarak adlandırılmış olan bir dağ Anahid'in tahtı olarak bilinirdi.

Eski adlarından biri Ani olan Kemah da tanrı Aramazd/Ormazd'a, yani Ermenilerin Ahara Mazda'sına ait bir kült merkeziydi (bkz. Carriere 1899). Bu bağlamda, her ne kadar metinlerde aynı biçimiyle anılmasa da, Dersim'de *Ahriman* adlı bir köyün varlığı yörenin çok önceleri kimi Zerdüşti toplulukların meskeni olduğuna dair bir ipucu sayılabilir (bkz. Russell 1987: 444). Grenard'ın 19. yy'ın ortalarında Dersim'de Alevi Kürtler için kaydettiği notları arasında şu pasajı ilgiyle hatırlatmak isterim:

> 'Kızılbaşlar güneşi, ayı ve nehir kaynaklarını da kutsarlar. Bu son iki dini kült, antik tanrıça Anahita'yı, dölleyici suyun ve ayın kişiliğinde Artemis ve Afrodit'i, Astarte ve Tanit'i hatırlatır. Sanıyorum ki, Kızılbaşların dinini daha iyi tanımaya başladığımızda; iki Comana tapınağının şahitlik ettiği gibi, Asya'nın bu kısmında eskiden büyük yer tutan bu dinle ilgili olarak çok önemli kalıntılar bulunacaktır.'
>
> (Grenard 1997: 332)

---

(55) Oskar Blau Kürt aşiretleri üzerine 19. yy'ın ikinci yarısında yayımlanan bir makalesinde şöyle yazmaktadır: 'Bir zaman önce Tercan'daki Pekkeridsch'e yakın bir yerde (Erzincan'dan yaklaşık 16 saatlik bir mesafede) bir dağın zirvesinde eski bir kalenin yıkıntıları keşfedildi. Bu kaleyi keşfeden Türk subayı orada kesinlikle bir hazinenin saklı bulunduğuna inanıyor.' (Blau 1992: 8). 20. yy'ın başında bu köy 80 ve 130 hanelik Yukarı *(Verin)* ve Aşağı *(Nerin)* Pekeriç olmak üzere bitişik iki kısımdan oluşuyordu. Yarısı Ermenilerce meskûn bu köy, iki kısmıyla birlikte Tercan'ın en büyük köyü idi (Hewsen 1989: 408). Saraçoğlu 1956'da yayımlanan *Doğu Anadolu* adlı yapıtında nüfusunun 1600 olduğunu yazmaktadır (Saraçoğlu 1956: 324-5).

Mithra kültü kendini yöredeki yer adlarında da gösterir. Toponomik analizler sonucu Dersim ve çevresinde üç yer adının büyük bir olasılıkla tanrı Mithra kültünden miras kaldığını saptadım. Bunlar *Mirzan/Mircan* (Mercan), *Muxundi* ve *Meryem*'dir. Mercan sıradağların, Meryem Tercan dolaylarındaki bir dağın, Muxundi ise Mazgirt'e bağlı bir nahiyenin adıdır.

Önce Dersim ile Erzincan boyunca uzanan Mercan/Mirzan dağlarının adını Mihrican'dan almış olabileceği -ki bunu Erdal Gezik'ten duymuştum- üzerinde durmak istiyorum. Çok önceden Hübschmann bir kişi adı olarak *Mehruzan*'ın Pehlevice *Mitrucan* ile ilişkili olduğunu ve *Meruzan* ve *Mehuzan* varyantlarının bulunduğunu yazmıştır (Hübschmann 1962: 52-3). Mihrican bilindiği üzere Mithra adına kutlanan bir bayramdı ve Ermenilerce de kutlanmaktaydı. Bu kadarla da değil, soykırım öncesine dek Dersimli Ermenilerin tanrıça Anahid adına bir festival kutladıkları çeşitli yazarlarca belirtilmektedir. O halde, Mercan adının Mehruzan'dan geldiğini fazlaca bir tereddüde kapılmaksızın öne sürmek pekâla mümkündür.

Muxundi adına gelince, önce bu ad hakkındaki savları değerlendirerek konuya başlamak istiyorum. Yöre halkı arasında Muxundi'yi Kurmançca'da *'mı xemd di'* (ben rüya gördüm) cümlesine bağlama eğilimini popüler bir etimoloji örneği olarak bir yana bırakırsak, bu ad hakkında iki savla karşılaşmaktayız. Bilge Umar *Türkiye'deki Tarihsel Adlar* adlı çalışmasında, 'kökenini ve anlamını saptayamadım,' demekle birlikte 'Muhundu' adı hakkında şöyle yazar:

> 'Yararlandığım kaynaklar Ermenice'de ya da Kürtçe'de buna benzer bir sözcük göstermiyor; buna karşılık, adın içindeki nd öğesi onun Kappadokya dilinden gelmiş bulunmasının güçlü olasılık olduğunu anlatıyor. Aslı belki Mo-wanda, Ma/Mo tapınıcısı idi.'
>
> (Umar 1993: 586) (abç)

Umar'ın saptayamadığını belirtmesine rağmen, çalışmasının genel mantığına uygun olarak Muxundi adını Luwiceyle ilişkilendirmeye çalışmasına katılmak mümkün değildir. Yine Muxundi'nin Sanskritce'de büyüklük, yücelik, yükseklik anlamlarına gelen *mah-* kökünden türeme *mahanta* (yüksek tapınak, yüksek kutsal ziyaretgâh), *mahant* (tepe, yükselti) ve Ermenice *mehean* (tapınak) sözcükleriyle ilişkili olduğu şeklindeki Bilal Aksoy'un savına katılmak da mümkün değildir (Aksoy 2000: 51); çünkü, Muxundi adı Sanskritce kökenli olmayıp, Ermenice *mehean* ile Sanskritce *mahanta* arasında da yalnızca bir benzerlik vardır.

Aksoy'un savının, Muxundi adının Ermenicede tapınak anlamına gelen *mehean* ile ilişkili olduğu şeklindeki bölümünde ise, bir isabet olsa gerektir. Bunu Ermenice *Mehendak, Mehundak* kişi adlarının mevcudiyetinden çıkarabiliriz. Hübschmann bu adların *Mehrevandak* ve Eski Farsça *Mitrabandaka*'dan türediğini belirtmiştir (bkz. Hübschmann 1962: 52). *Mehean* ise, birçok kaynakta belirtildiği gibi *Mehr*'den gelmedir. Gerschevitch *mehean*'ın 'Orta İranca' *mihryan*'dan alınma bir sözcük olduğunu vurgulamaktadır (Gerschevitch 1975: 87, dn. 8).

Muxundi adının aslı *Mehravand* ya da buna benzer bir ad olmalıdır. Zira, yer belirtmek için kullanılan ve bir son ek olan *-avand* eki, Eilers'in gösterdiği gibi *-Ùnd* ya da *-ûnd* biçimine dönüşebilmektedir[56]. *Axm-ûndi, tâxm-ôndi, çirk-ûndi, xûn-ûndi, zâxm-ûndi, zuhm-ûndi* adları bu dönüşümün örnekleridir (bkz. Eilers 1954: 316-7). *Mehravand*, eğer *Mehrevandak*'da olduğu gibi Ermenilerde *Mehenda* ve *Mehunda* biçimini almışsa -ki bu pek muhtemel görünmektedir-,

[56] Ermenicede *-avan* benzer bir işleve sahip *(Flecken)* bir son ektir. Hübschmann eski Farsça'da köy, 'Flecken' anlamlarına gelen *avahana*'ya dayandığını yazar (Hübschmann 1969: 380).

bunun da Kürt telaffuzuyla Muxundi'ye dönüşmüş olduğuna inanabiliriz. Yine de burada çözümlenmesi gereken bir başka sorun daha vardır. Bu ise, Aksoy'un Şadiyan *(Şadili)* aşiretinin göç yolları üzerinde saptamış olduğu Erzurum merkeze bağlı *Mahanda* adlı köyün varlığıdır (bkz. Aksoy 1985: 150; Aksoy 2000: 51). Her iki köy adı arasında bir benzerliğin ötesinde göçe bağlı olarak bir haleflik seleflik ilişkisi varsa, Muxundi adının köken olarak Mehravand'a, yani bir biçimde Mehr'e/Mithra'ya dayanıyor olmasının önemi belki de kısmen zayıflayacaktır.

Mithra kültünün olası bir izi de Tercan dolaylarındaki Meryem dağının adında gizlidir. Ancak, bu ad Zerdüşti Ermenilerin Mehri'nden kalmış olabileceği gibi, Hıristiyan Ermenilerin Meryem Anası'ndan da kalmış olabilir. İkinci olasılık üzerinde durulduğunda, 'Orta İranca' *mihryam*'ın bu dönüşüme aracılık ettiği düşünülebilir. Adın Meryem'den kaynaklandığı kesin olarak saptandığında ise, bu kez onun Anahid'le olan ilişkisi araştırmalıdır. Zira, antik dönemde bu bölgede bir dağ Anahid'in tahtı olarak bilinmekteydi. Daha da önemlisi, Hıristiyanlığın Ermenistan'daki ilk dönemlerinde Saint Gregory'un bakire rahibe yoldaşı St. Hripcsime'nin adını taşıyan kilisenin bir Anahita tapınağı üzerine inşa edilmiş olmasıdır ki (Russell 1987: 249), bu transformasyonun Meryem Ana kültü çerçevesinde de geçerli olacağı pekâla düşünülebilir.

Sonsöz Yerine:
Mithraizmin Raa Haq'taki Yeri

Mithraizmin şimdiye dek daha çok Êzdiler ve Ehl-i Haklardaki etkisi üzerinde durulmuş, ancak onun Raa Haq inançlarındaki izleri araştırılmamıştır. Yalnızca Nikitin, Fr. Spiegel'in Dersimli 'Duçik Kürtleri'nde Anahita ve Mithra dinlerini kök alan inançlar

bulduğunu yazmaktadır (Nikitin 1986: 401, dn.). Bu ve bazı araştırmacıların konuya dair birkaç cümlelik değinişi dışında, kayda değer bir araştırma ya da sava rastlanmamaktadır.

Raa Haq yalnızca bu konuda değil, genel olarak kapsamlı bilimsel araştırmalara konu olmamıştır. Oysa, sözgelimi Êzdilik hakkında hiç değilse Batı dünyasında gözardı edilemeyecek önemli bazı araştırmalar vardır. Yine Mithraizmin söz konusu inanç sistemleri üzerindeki etkisi bir ölçüde araştırılmıştır. En azından biliniyor ki, W. Ivanow Ehl-i Haklarda Mithraizmin kalıntılarını belirlemiş, Kreyenbroek ve Hamzeh'ee ise bunun üzerinde önemle durmuşlardır (Ivanow 1953; Kreyenbroek 1992; Hamzeh'ee 1990).

Êzdilerle Ehl-i Haklar arasındaki etkileşime ilişkin kimi ipuçlarının bulunması ve yanı sıra Dersim'de Alevi Kürt inançlarında Ehl-i Hakları anımsatan birçok kavramın saptanmış olması bu bakımdan önemlidir (van Bruinessen ty: 142). Yine Êzdilikle Raa Haq arasında kimi ortak unsurlardan söz etmek mümkündür. Bunlardan biri, sabah güneşinin ilk düştüğü zaman onun spotuna kondurulan öpücüklerdir. Emir Kâmuran Ali Han güneşe taptıklarına inanmamakla birlikte *'ateşli Êzdilerin ağaç fidanlarının gövdeleri üstüne düşen sabah güneşini öptükleri'*nden söz etmektedir (Nikitin 1986: 406)[57]. Kanımca söz konusu inanç ortaklığı yine Mithraizmde düğümleniyor olmalıdır.

Hamzeh'ee yakın zamanlarda yayınlanan *Yaresan* adlı yapıtında Anahita ve Mithra kültlerinin uzantılarına değinmiştir. Hamzeh'ee'nin yapıtında rastladığım bir Ehl-i Hak inancının bir benzerini Duzgı'ya ilişkin anlatılan kimi söylencelerde bulduğumu söylemeliyim. Nazımiye dolaylarında anlatıldığına göre Duzgı'nin en

---

[57] Sever'in belirttiğine göre, Êzdilerin en ünlü ve 5. yy'da inşa edilmiş olan Deyr el-Zafaran manastırı eski bir güneş tapınağının üzerine kurulmuştu (Êzdilikte güneş kültünün izleri hakkında bkz. Sever 1993: 31, 92-3).

küçük kız kardeşi dışında iki kız kardeşi daha var; Karsniye ve Jelê. Her ikisi de iki ayrı dağı temsil ediyor aslında. Anlatılanlara göre Karsniye her sonbaharda Duzgı'ya dört tane dağ keçisi gönderiyor (Kıl köyündan Elif Kıllı)[58].

Benzer inançlara kimi Yaresan (Ehl-i Hakların diğer adı) metinlerinde rastlanmaktadır. Bunlardan biri evvelce Mazdeizm'de zikredilmiştir. Buna göre, tanrılardan biri sarı bir keçi olarak vücud bulup *(incarnates)* dağdan aşağı iner. Diğer bir öyküye göre ise, mağarada uyuyan bir melek arada bir kimi hayvanlar şeklinde bedenleşip kurban edilmeye gider. Jayhunabadi'nin metninde bu melek 'Asghar' olarak adlandırılmış olup, Baba Yadigar'ın bedenleşidir (Hamzeh'ee 1990: 111). Duzgı'ya gönderilen dağ keçileri aynı zamanda bir Parsi geleneğini hatırlatmaktadır. Bu dinsel geleneğe göre, oğlu olan Parsiler çocuğun doğumundan üç yıl sonra her yıl Mithra'ya şükranlarını sunmak üzere Dai-be-Mihr'de, yani Mihrican'ın bir gün öncesinde ona koyun kurban etmektedirler (bkz. Boyce 1966: 107). Bu bağlamda Karsniye'nin keçileri Duzgı'ya sonbaharda göndermesinin, Mithra adına düzenlenen Mihrican *(Mithrakana)* festivalinin

(58) Dersimde Karsan aşiretine mensup kimselerin yaşadığı bölgenin adı *Karsi* ya da *Karsiniye* olarak bilindiğinden (bkz. Özcan 2000: 92), KARSNİYE adının bu adla ilişkili olduğu düşünülebilir. Karsanlıların meskûn oldukları bölgenin Nazmiye, Pülümür, Erzincan'ın bir kısmı ve özellikle Tercan'ı kapsıyor olması bunu perçinlemektedir. Fakat, Ermenice sözlüklerde geçen ve dağ/yaban keçisi anlamına gelen *'karays'* sözcüğünün Karsniye ile olan benzerliğinin öyküde kurban için gönderilen keçi motifiyle bir ilgisi olup olmadığını belirleyemedim (bkz. Yacoubian 1944). Kanımca keçi gönderme motifi, hastalanan erkek çocuğun iyileşmesi için onun en çok seven kızkardeşinin ya da onun yerine besili bir keçinin etrafında üç defa dolandırılmasıyla ilgili eski bir geleneğe dayanıyor olmalıdır ki, bu periyodun sonbahara denk düşmesi, bize Duzgı'nın 'ölen dirilen tanrı'larla ya da hiç değilse bunlardan biriyle etkileşim içinde olduğunu sezinletir (bkz. Çakmak 2005: 8). Jelê'ye gelince, bu dağın kimi haritalarda Tujik dağının hemen aşağısında gösterilen ve Zell Baba olarak anılan dağ olduğu tahmin edilebilir (bkz. Huntington 1902).

sonbaharda kutlanışını daha da önemli kıldığını belirtmeliyim. Mithra kültünün Dersim'i nasıl etkilediğine ve hangi topluluklarca nasıl yöreye taşındığına gelince, bu da üzerinde durulması gereken önemli tarihsel sorunlardan biridir. Pek çok kaynakta genelde Alevilik, özel olarak Raa Haq'ın eski Ermeni 'heretikleri'yle olan kültürel bağlarına değinilmekte ve Paulisyenler ile Tonduraklar üzerinde durulmaktadır. Özellikle Ermeni asıllı yazarlar buna değinirler. Sözgelimi Garo Sasuni, 'Dersimliler'in çok büyük bir olasılıkla Tonduraklarn ya da onlardan daha eski bir mezhep kalıntısı olduklarını söylemektedir (Sasuni 1986: 29). Asatrian ise bunu yumuşatarak, 'Dımılıler'in kimi inanç öğelerini Dersim'de Ermenilerden ya doğrudan aldıklarını ya da Hıristiyan unsurları Şii kavramlara dönüştürerek benimsediklerini yazmaktadır (Asatrian 1996: 406). Bunlardan ayrı olarak van Bruinessen'in düşüncesi ise şöyledir:

> 'Dersim'de Kürt Kızılbaşlar öteki gruplardan çok daha fazla heterodokstu. Bu bölgede doğaya (güneş ve ay, kaynaklar, ağaçlar...) tapınmanın kuvvetli kalıntıları yanı sıra, yerel Ermenilerin çoğunun yavaş yavaş Kürtlere asimile olmaları olgusunun izleri de açıkça görülmekteydi.'
>
> (van Bruinessen 1992: 30-1)[59]

Ermenilerin bir kısmının asimile oldukları söylenebilir. Ama bu, sorunu tam olarak çözmemektedir; yani, Dersim'de Alevi Kürt aşiretleri Mithra ve Anahita kültlerini doğrudan Zerdüşti Ermenilere mi,

---

[59] Kieser ise, Ermenilerin bir kısmının Dersim'de Alevi Kürtlere asimile olduğunu yazmıştır. Antropologlar genel olarak Kürtlerle Ermenilerin birbirlerine karıştığından sözederler (bkz. Aksoy 1991). Dolayısıyla bunun yanlızca Alevi Kürtlerle sınırlı olduğunu düşünmemek gerekir.

yoksa kimi 'heretik' Ermeni topluluklara mı borçludur[60] Ya da kendileri de başından beri bu külte bağlı mıydılar? Doğrusu, Dersim'de yaşamış olan bu toplulukların geçmişte birbirleriyle çatıştıklarına ilişkin verilerden çok aralarında belli bir uyum olduğunu gösteren önemli ipuçlarına rastlanmaktadır. Çeşitli kaynaklar hep bu noktaya işaret etmektedir. Gerek 19. ve 20. yy'larda yöreyi gezmiş olan misyonerlerin yazdıkları, gerekse yakın tarihli araştırmalar Dersim'de geçmişte Alevi Kürt aşiretleriyle Hıristiyan Ermeni topluluğun uyum içinde yaşadıkları doğrultusunda bilgiler verirler. Öyle ki, Alevi Kürtler ölülerini Ermenilerin ölülerinin yanına gömmekte ve onlara ait kutsal ziyaretgâhları ziyaret etmektedirler (Moosa 1997: 462). Her ne kadar aynı kaynaklar Ermenilerin de aynı yönelim içinde olduklarını pek fazla vurgulamamış olsalar da, tam da buna değinmenin yeridir. Sözgelimi, Ermeniler de 5 Mayıs'daki Hıdırellez bayramını kutlamaktaydılar (Tcheraz 1893: 838).

Yöredeki Ermenice köy adlarının hâlâ yaşatılıyor oluşu da kayda değerdir. Bu durum her iki topluluğun yörede belli bir dönem sorunsuz denemeyecekse de, az sorunlu bir hayat yaşadığına delalettir[61]. Peki, birer veri olarak kabul edildiğinde bütün bunlar çok daha

---

[60] Bu 'heretik' Ermeniler Tondrakiler, Paulisyenler ve Arewordiklerdir. Hıristiyan din adamlarınca güneşe ve şeytana tapmakla suçlanan Paulisyenler 7. yy'da ortaya çıkmış ve Bizans siyasal erkini fazlasıyla sıkıntıya sokmuşlardır. Merkezleri Divriği olan Paulisyenlerin Tondrakilerin selefleri olduğu söylenir. Üstelik, Ermenice'de 'güneşin çocukları' anlamına gelen Arewordiklerin ise, onların devamı sayıldıkları olmuştur; ancak, 'Ermeni Zerdüştileri' olarak bilinen Arewordiklerin kendilerini Paulisyenler ile Tondrakiler gibi Hıristiyan 'heretikleri'nden titizlikle ayırdıkları belirtilir. Onlar tapınaklarını tahrip eden Saint Gregory'un tüm baskısına rağmen Hıristiyanlığı benimsememiş, din değiştirmemişlerdir.

[61] Yarı göçebe Kürt aşiretleri zamanla Ermeni köylerine yerleştiğinden ve bir süre içiçe yaşadıklarından, köylerin Ermenice olan eski adlarını çoğunlukla kendi söyleyiş biçimlerine uydurmuş olmalılar.

eski dönemler için, özellikle de Ermenilerle Kürt aşiretlerin yörede buluştukları dönem için yeterli sayılabilir mi? Aslında yöre dağlık yapısından dolayı 'merkez'in baskısından kaçanlara bir sığınak olduğundan, zamanla oluşan senkretik dinsel kültür aynı nedenlerle yöreye dahil olan yeni katmanlar için çok fazla bir sorun teşkil etmemiş olabilir. Dolayısıyla Ermeni ve Kürt toplulukların geçmişte hiç değilse ciddi bir çatışma içinde olmadıkları tahmin edilebilir. Fakat, bu 'uyumlu' tablo söz konusu tarihsel soruna ne denli yanıt olabilir, bunu dikkate almak gerekir.

Bu bağlamda bir noktayı özellikle vurgulamam gerekiyor; her ne kadar Saint Gregory'un şiddete dayalı baskısıyla Hıristiyanlık Ermenistan'da kurumsallaştıysa da, önceki dinsel kültür bütünüyle yokedilemedi. Dağlık bölgelerde eski tanrı ve tanrıçalara ibadet etmeye devam edildi. Orada onların sunakları da, din adamları da vardı. Kaldı ki, antik Ermenistan'da zengin, güçlü ve militarize olan 'pagan' rahiplerin, hiç olmazsa uzak *sınır bölgelerin*de o denli kolay yokedilemedikleri araştırmacılarca özellikle vurgulanmaktadır (Ormanian ty: 20; Atiya 1968: 320). Bugünkü Dersim çevresinde Pekeriç'de Mihr/Mehr, Akilisene'de Anahid, Kemah'da Aramazd, Kemah'a yakın olan Til'de Nane tapınağının olduğu düşünüldüğünde, baskılanan, yokedilmeye çalışılan bu kültlerin ulaşılması güç olan dağlık Dersim'de yaşatılmış olacağı ve bu 'sınır bölgesi'nde olasılıkla başka bazı inançlarla senkretize olduğu pekâla mümkün görülecektir. Sorun kimi Kürt aşiretlerin yöreye geldiklerinde benzer inançlara, Zerdüşti köklere sahip olup olmadıklarıdır. Horasan'dan geldikleri düşünülen toplulukların 'seyit aileleri' olup olmadıkları ya da olsalar bile, onların yanı sıra farklı dönemlerde Gebr olarak bilinen Mecusilerin yöreye gelip gelmedikleri henüz bilinmemektedir. Özellikle seyit Kureş'in çift kurdunun bir Zerdüşti kalıntısı oluşu ve Derviş /Dewres Gewr'ın onomastik olarak *Gebr*'i (Zerdüştilerin diğer bir adı) çağrıştırması, bazı Zerdüşti Kürt

toplulukların yöreye sonradan intikal etmiş olabileceğini düşündürtmektedir. Bu bağlamda, Hindistan'a göçen ve orada *Parsi* adıyla bilinen Zerdüştilerin kurucu babalarının da Horasan'dan gelmiş oldukları iddiası dikkat çekicidir (Boyce 1989: 4-5)[62].

Dersim'de Alevi Kürtlerin bir kısmının, özellikle de yaşlı kuşağın Horasan'dan geldiklerine olan inançlarını sık sık vurguladıkları biliniyor. Horasan'ın böyle bir tarihsel gerçekliği ne denli temsil edip etmediği açık değildir. O artık pek çok kesimin farklı amaç ve içerikle kullandığı bir tarih metaforuna dönüşmüştür; tıpkı Horasanlı Ebu Müslim gibi[63]. Ayrıca, Dersimdeki Alevi Kürt aşiretlerinin bir kısmının geçmişte büyük bir çoğunluğu Zerdüşti olan Kirman ve Kirmanşah yörelerinden gelip gelmedikleri de bu sorunun bir parçası sayılabilir[64]. Eğer Eilers'in dikkate aldığı olasılıklardan biri doğruysa -ki bana makûl görünüyor-, *Kırmancî* (Kırmançca) ve *Kurmancî* (Kurmançca) sözcükleri birbirleriyle ilişkili olup, köken

---

[62] Hindistan'a göç eden ilk Zerdüşti topluluğunun, yaklaşık olarak Arap istilasından bir yüzyıl sonra sığınmış olduğu Horasan'dan güneye doğru yol alıp, Basra körfezi ağzındaki Hürmüz adasına vardıkları (MS. 751), sonrasında birkaç farklı yerde de kısa süreli ikametten sonra Hindistan'a geçtikleri belirtilmektedir. Bu bilgi iki kaynağa dayanmaktadır. Bunlar, bir Zerdüşti rahibi olan Navsaralı Bahman Kay Kabad'ın 1600'de manzum olarak yazmış olduğu Kıssa-i Sancân ile 18. yy'ın sonlarına doğru Dastur Sapurci Manockci Sancana (1735-1805) tarafından yazılmış bir yapıt olan Kıssa-i Zartuştyan-i Hindûstân va Bayân-i taş Bahrâm-i Navsâri'dir (Pagliaro ty: 510),

[63] Ebu Müslim öldükten sonra, Hürremiler, İsmaililer gibi kimi farklı dinsel topluluklar onu kendi inançlarının kurucusu saymışlardır (Bartold 1997: 40). Dersimde Müslüm adının yaygınlığı büyük bir olasılıkla Horasanlı Ebu Müslim'e duyulan sevgiye bağlanabilir.

[64] Fransız seyyah Tavernier'in yazdığına göre 17. yy'ın ortalarında bu sayı 10.000 civarında idi. Khanikoff ise, 1794'de Aka Muhammed Khan'ın yıkımı öncesi şehirdeki 'Parsi' ailelerin sayısını 12.000 olarak veriyor (Lambton 1986: 157).

olarak *Kirman* ya da *Kirmanşah* adlarına dayanmaktadır. Buna göre, *Kirmân*(i)c+î sözcüğü 'Kermanşah yöresinin dili' anlamına gelmektedir (bkz. Eilers 1954: 310).

Kirman Zerdüştilerinin Yazd'dekiler gibi *Gabri* denilen bir 'lehçe' konuşuyor olmaları, konuyu daha da ilginç ve cazip kılıyor. Kramers'in belirttiğine göre, bu 'lehçe' Houtum Schindler, Brown ve sonrasında O. Mann tarafından incelenmiştir (Kramers ty: 820). Bu olasılık tarihsel olarak doğrulanırsa, Raa Haq ile Ehl-i Hak arasında düşünülen olası ilişkiyi açıklayabilir. Bu bağlamda belki de toponomik olarak bir ipucu sayılabilecek bir benzerlikten söz edeceğim ki, bu da Kirman'ın güneybatısısında yaralan *Baghîn* adlı yerleşim birimidir (bkz. La Strange 1930: 307). Kirman dolaylarından Dersim'e bir göç olmuşsa, bugün Mazgirt'e bağlı *Bağin* adlı yerin adının olasılıkla bu göç sonrası verildiği düşünülebilir; çünkü, bu yerleşim birimi önceleri başka bir ad taşımaktaydı[65].

Özetle; Duzgı kültü genel hatlarıyla eski Ermeni Zerdüştiliğinin bir kalıntısı olsa bile, olasılıkları hesaba katarak bu katmana bazı Kürt aşiretlerin getirip katmış olduğu yeni öğelerin bulunabileceğini ya da hiç değilse zaten aynı dinin mensupları olarak söz konusu inançların yeni gelenlerce sürdürülmüş olabileceği gözardı edilemez.

[65] Bağin'in eski adı *Palin* olarak geçer. Bu adı eski Hint-Avrupalı bir halk olan Palaların adına bağlayanlar olmuştur. Palaların ülkesi konusunda literatürde birbirinden çok farklı savlar bulunur. Bunlardan biri de onu bugünkü *Palu* ile bir tutar. Fakat, Ertem'in kanısınca bu savın herhangi bir geçerliliği yoktur (bkz. Ertem 1980: 6 vd). Kanımca Palin adının Urartuca ve Hurrice'de kanal anlamına gelen sözcüklerle ilişkili olabileceği de dikkate alınmalıdır. Yıllar önce A. H. Sayce'ın bir makelesinde Palin adına dair bir analizle karşılaşmış, not almıştım. Çok sonra Molyneux-Seel'in Dersim'de bulmuş olduğu bir yazıtın kopyasını Sayce'a göndermiş olduğunu öğrendim. Fakat malesef ne bu nota, ne de söz konusu makaleye -ki yanlış hatırlamıyorsam JRAS'da yayımlanan *Vannic Inscriptions* başlıklı seri makalelerin biriydi- ulaşabildim.

Böyle bir olasılık tarihsel olarak doğrulanamadığında bile, varılan kült kalıntılarının yöreye sonradan gelmiş olan Kırmançca ve Kurmançca konuşan topluluklarca yeniden yorumlandığı ve ona yeni bir ruh katıldığı söylenebilir. Sonuçta bir senkretizmden söz edilecekse, bugünkü Dersim inançlarının yalnızca eski Ermeni inançlarının bir devamı olmadığının altını çizmek gerekir. Dolayısıyla Raa Haq'a üzerine İslami tasavvuf cilası çekilmiş eski Ermeni 'heretizm'i olarak bakmak yanıltıcı olacaktır.

Vardığım temel sonucu özetleyecek olursam; Dersim'in bir yöresinde daha etkin olmak üzere, uzunca bir dönem varlığını sürdürmüş bir kült olan Bava Duzgı kültü, pek çok özelliğiyle Hint-Avrupalıların eski doğulu tanrısı Mithra'ya ait kültün bir devamıdır. Buranın çok eski zamanlardan kalma Mithra'ya ait bir kült merkezi olma ihtimali söz konusudur. Kısacası o, Mithra'nın kılık değiştirmiş ve yeni bir kişiliğe bürünmüş biçiminden öte birşey değildir. Çeyrek asır önce Richard N. Frye *Mithraic Studies*'in ilk cildinde şöyle diyordu:

> 'Arkeologlar ve etnologlar birgün Kürdistan dağlarında Batılı Mithraizmin pratiklerinden bazılarının izlerini açığa çıkarıncaya dek İran'da Batılı Mithraizmin farklılaşmış (aberrant) kült biçimleri bulunmamış sayılacaktır.'
>
> (Frye 1975: 67).

Bugün tipik Batılı Mithra'nın (Roma) yerine daha çok doğulu Mithra'nın başkalaşmış formunun izlerinden birini doğu Kürdistan'da değil de, batı Kürdistan'da, Dersim dağlarında bulmuş olduğuma olan inanç ve eminlikle Mithra ile Duzgı arasında yeniden bir karşılaştırma yapabilirim:

Mithra 'geniş otlakların sahibi' *(vourugaoyaiti)* ve çobandır, Duzgı da öyle... Mithra 'oğullar veren' *(putrô-dâ)* bir figürdür, Duzgı da... Mithra bir yargıç ve tanıktır, Duzgı da... Mithra savaşçıdır, Duzgı da... Mithra bir kartal, şahin ya da kuzgunla simgelenmektedir,

Duzgı da... Mithra'nın sular tanrıçası bir kız kardeşi vardır, Duzgı'nın da... Mithra her gün güneşi beyaz atlarıyla çekerken, Duzgı da Astore Kimet'in binicisidir. Mithra bir mağarada ya da bir kayadan doğmaktadır, Duzgı ise Çelê'de çile doldurmakta ve bu kayalık dağda sırra kadem basmaktadır. Mithra'ya özellikle günün ilk ışıklarının düştüğü vakit dualar edilir, Duzgı'ya da... Mithra kızıl başlıklı ve kızıl donludur, Duzgı da... Mithra Haoma ile ilişkilidir, Duzgı da (?)...

Munzur'un Sırr-ı Kerameti Üzerine Bir Söylencenin Analizi İçin Notlar

Dersim'e yalnızca coğrafi değil, dinsel ve politik özelliğini de veren bir dağ silsilesidir Munzur. Öyle ki, bir bakıma o olmaksızın Dersim'i anlamak olanaksızdır. Bununla ilişkili olarak Munzur söylencesinin analizi yörenin dinsel tarihi açısından ayrı bir önem taşır. Adını temsil ettiği dağlara borçlu olan, öyküsünü de bu dağın yamaçlarından çıkan berrak sulara atfen alan Munzur, Dersim'in dinsel tarihinin kapısını aralayabilecek anahtarlardan biri olmalıdır.

Keramet Sahibi Bir Çoban

Söylencenin teması genel olarak şöyle özetlenebilir: Öykünün kahramanı olan Munzur bir ağanın yanında çobandır. Ağa bir gün Hacca gider. Hac'da iken canı helva ister ve bu Munzur'a ayan olur. Munzur ağasının eşinden helva hazırlamasını ve ağasına götüreceğini söyler. Kadın çobanın acıkmış olduğunu düşünerek helvayı hazırlayıp verir. Munzur helvayı alır ve kısa bir süre sonra ağasının yanı başında bitiverir. Ağa şaşkınlıkla kendisine uzatılan sıcak helvayı alır almaz, Munzur kaybolur. Derken, Hac ziyareti sona erer ve ağa köyüne döner. Köylüler ağayı karşılayıp elini öpmek isterler.

Munzur da elinde bir bakraç sütle ağayı karşılayanlar arasındadır. Ağa köylülere kendisinde bir keramet olmadığını, asıl keramet sahibinin Munzur olduğunu, onun elini öpmelerini söyler. Köy halkı Munzur'un elini öpmek için ona doğru yönelirken, Munzur kaçmaya başlar. Köylüler Munzur'un peşi sıra... O arada Munzur'un elindeki bakraçtan süt dökülür ve süt dökülen yerlerde bugünkü Munzur gözeleri doğar. Sonunda Munzur elindeki bakracı atar ve kayalıklarda sırra kadem basar.

Söylencenin çeşitli versiyonlarında kimi öğeler farklı geçmektedir. Sözgelimi, ziyaret edilen yer Hac, Arafat ya da Kerbela geçerken, ağanın adı da farklı aktarılmaktadır. Bunlar tek tek irdelenebilir[1]; ancak, daha başında belirtirsem, Hac ziyareti Dersim'deki dinsel dokuya yabancı bir motif olup, öykünün yöreye sonradan monte edilmiş olabileceğine işarettir. Bunun bir devamı olarak kimi anlatımlarda Kerbela'dan söz ediliyor olması ise, olasılıkla İslami olan bu öykünün yerel kültüre uyumlulaştırılarak içselleştirilmesine yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Bu keramet öyküsüne başka ülkelerde, başka kültürlerde de rastlanır. Bektaşiler bunun bilinen bir örneğidir. *Velayetname*'de Hacı Bektaş ile Lokman-ı Perende hakkında anlatılan öyküde aynı keramet Hacı Bektaş'a mal edilmiştir. Öykü şöyledir:

---

[1] Öyküdeki yiyecek Molyneux-Seel'de helva olarak geçmektedir. Gölpınarlı, Mevlana'nın bir beytinde anılmasından hareketle, helvanın 13. yy'da bilindiğini söylese de, bu Dersim'deki öykünün hangi tarihte yöreye taşındığına dair bir ipucu vermemektedir (bkz. Sarıkaya 2002: 204-5); çünkü, helva öykünün sabit bir öğesi değildir. Hernekadar yazılı kaynaklardan kesin olarak saptayabilmiş değilsem de, Hatice Kıllı'nın (70) anlatımında bunun yerine mahalli bir yemeğin adı *(roneni)* geçmektedir. Bir başka motif ise, Hac ziyaretidir. Nuri Dersimi'de Hac ziyareti yerine savaşa gidiş sözkonusudur ki, ilk bakışta bunun Dersimi tarafından politik ortama bağlı olarak değiştirilmiş olacağı akla gelmektedir. Fakat, Hatice Kıllı'nın anlatımında da savaşa giden ağa sözkonusudur.

"Lokman-ı Perende, Hacca gitti; tavaf etti, hac törenlerini yerine getirdi ve Arafat'a çıkıp vakfeye durdu. Sonra yanındaki arkadaşlarına dönüp, 'Bugün arife, şimdi bizim evde Pişi yapıyorlardır,'dedi. Lokmanın bu sözü, Hünkâr'ın içine doğdu. Evde de o anda gerçekten pişi hazırlanmaktaydı. Lokman'ın karısına, 'Bir tepsiye birkaç pişi koyun da bana verin hocama götüreceğim', dedi. Bunun üzerine bir tepsiye birkaç pişi koydular ve Bektaş'a verdiler. Bektaş'ın canı pişi istiyor diye düşündüler. Bektaş tepsiyi aldı; göz açıp kapayıncaya değin götürüp, Lokman-ı Perende'ye sundu. Lokman Hünkâr'ı görünce hikmetini anladı. Arkadaşlarıyla birlikte pişiyi yedi, ama tepsiyi gizledi. Hac farizasını bitirip Hicâz'dan dönüşte, Horasan'a yaklaşınca Nişabur halkı, Lokman-ı Perende'yi karşılamaya çıktı; 'Haccın kutlu olsun,' dediler ve mübarek elini öptüler. Lokman, 'Hacı olan Bektaş'tır', dedi; gidip onun elini öpün, kerametlerini bir bir anlattı. Halk da bunu duyunca Bektaş'a baş eğdi; bu nedenle adı Hünkâr Hacı Bektaş Horasani oldu."

(Korkmaz 1995: 19)

Velayetname'de de geçen tema, sanıldığının aksine yalnızca Hacı Bektaş ve Munzur'la sınırlı olmayıp, bazı uzak coğrafyalardaki evliya menkıbelerinde de görülmektedir. Bunu hayretle karşılamamak gerek; çünkü, öyküdeki İslami Hac ziyareti Alevi Kürtler kadar Alevi Türkler için de alışıldık bir motif değildir. Çeşitli kaynaklar 'Kızılbaşlar'ın Mekke yerine Erdebil'de Safevi hanedanının atası Safiyy al-Din'in (1252-1334) kabrini ziyarete gittiklerini yazmaktadırlar ki, Şah İsmail 1524'teki ziyaretinde orada ölür ve Safiyy al-Din'in türbesi yanında defnedilir. Yalnızca bu değil, Şiilerin Mekke ve Medine dışında Kerbela ile Bağdat yakınlarında Kazımiyya ile Qum ve Maşhad kentlerini de kutsal saydıkları bilinmektedir. Şah İsmail de Necef ve Kerbela'yı ziyaret edenler arasındadır. Hasluck, 'Kızılbaşlar'ın Mekke'yi değil de, Şiilerin Bağdat, Kûfe ve Kerbela'daki ziyaretlerini ve Hacı Bektaş ya da Sivas'daki Hasan türbesi gibi bazı yerel kutsal yerleri ziyaret ettiklerini belirtir

(Hasluck 1921: 336-7). Kaldı ki, pek çok topluluğun merkezi hac ziyaretlerinin yanı sıra, lokal ziyaretlerini gerçekleştirdikleri kutsal mekânlar da vardır. Dersim'de de Alevi Kürt aşiretlerinin kendi dinsel vecibelerini yerine getirdikleri önemli bazı kült merkezleri vardı. Bu nedenle Munzur söylencesinde geçen Hac ziyareti, ya söylencenin İslami kökenliliğini ya da mahalli bir motifin sonradan başkalaşıma uğrayarak İslami kisveye büründüğünü gösterir.

Söylencenin varyantları Hac ziyareti motifine uygun olarak Müslümanların çoğunlukta olduğu Filistin ve Fas gibi başka bazı coğrafyalarda da görülür. Üstelik, Filistin'deki varyantın kahramanı da Munzur gibi bir çobandır. Öyküye göre, Bêt Surîk'li *Eş-şêh Muhanımed* Mekke'ye Hacca gider. Annesi büyük bayramda *(îd el-kbîr)* yağda pişirilen bir tür kek *(mhammarât)* hazırlar ve orada olmayan oğlunun bundan çok hoşlandığını hatırlayarak üzülür. Çoban olan diğer oğlu Têlah annesinin üzüldüğünü sezince, ona yoksullar arasında dağıtmak üzere birşeyler vermesini ister. Sonra otlattığı koyun sürüsüne geri gider ve sürünün yakınında bir kurda rastlar. Bu yüzden koyunlarından endişeyle derhal Mekke'ye gider. Kardeşini Arafat tepesinde bulur. Ona sıcak, taze keki verip, yine mucizevi bir biçimde geri döner. Koyunlara birşey olmamıştır, onlar iyidir. Onun Hacca gidip geldiğinden ise kimse haberdar değildir. Ağabeyi Mekke'den döndüğü vakit Ona hoşgeldine gelenlere, *'ben bu onura yaraşır değilim, kardeşim Têlah Tanrı'nın sevgili bir kulu, bir velidir,'* der ve o günden sonra Têlah bir veli olarak kabul edilir. Bu öykü aynı coğrafyada 'Êsawiyehli *eş-şêh* 'Anbar, Dêr Ghassanehli *eş-şêh'* *'Aşfûr* ve Kudüslü eş-şêh *Dâhût'* gibi başka velilerle ilgili olarak da anlatılmaktadır (Canaan 1927: 260).

Bir başka varyant Fas'ta anlatılır. Buna göre, *sidi Hmed l-Barnusi* zamanında Fez'de bahçecilikle uğraşmaktadır. Bahçe sahibi bir gün Mekke'ye Hacca gider. Efendisinin Mekke'de iken, *'bahçemdeki üzümlerden birazının burada olmasını ne kadar çok isterdim,'*

diye kendi kendine konuştuğu ona ayan olur. Bahçeci en iyi üzümlerinden toplayıp bir katıra yükler ve aniden katırıyla birlikte efendisinin yanında görünür. Efendisi onunla konuşmak için davrandığında, tekrar aniden kaybolur ve geride yalnızca üzümler kalır. Himayesinde çalışan bahçecinin bir veli olduğunu anlayan bahçe sahibi Fez'e döndüğünde bahçesini ona bağışlar. Bugün öyküsü anlatılan bu velinin türbesi Fez'dedir (Westermarck 1926: 149).

Varyantlardan anlaşıldığı üzere, söylencenin İslami kökenli olduğu açıktır. Öykü farklı adlarla, farklı öğelerle pekâla daha başka coğrafyalarda da mevcut olabilir. Arada kalan diğer ülkelerde bu söylenceye dair henüz herhangi bir bulguyla karşılaşmamış olsam da, Filistin ile Fas arasında bir kültürel boşluk olma ihtimali zayıf görünmektedir[(2)]. Bu iki örnek dışında, Erbil ve Kerkük'teki Türkmenlerde aynı öyküye rastlanır. Türkmen varyantında ise, Hacc'a götürülen yiyecek dolmadır. Daha da önemlisi, sırrı anlaşılan 'uşak' Munzur gibi kaybolmakta ya da ölmektedir ki, bu da sır sahibi kimsenin sırrını açıklamama sorumluluğuna bağlanır[(3)]. Amed'e (Diyarbakır) bağlı Til 'Elo köyünde de bu söylence anlatılmaktadır.

[(2)] Bu tipik temaya başka coğrafyalarda rastlayamayışım, muhtemelen kaynak yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Zira, aynı anda birden çok yerde görünme ya da aniden kaybolup uzak olan bir başka yere gitme gibi kerametlere sahip başka velilere rastlanmaktadır. Üstelik, bu kerametlere sahip velilerin bir kısmı söz konusu kerametleri Mekke'ye ziyaretleri esnasında göstermişlerdir. Sözgelimi, Mısırlı şeyh Mahmud böyle bir veli olarak bilinmektedir. Yine üstadı Muhammad al-Ghali ile Mekke'de buluşmak isteyen ve -Allah'ın yardımıyla da olsa- ansızın orada bulunan Batı Afrikalı veli 'Umar b. Sa'id'i de bu listeye katabiliriz (bkz. Hoffman 1995: 286-7; Al-Naqar 1972: 68). Hasan M. El-Shamy'nin *Folk Traditions of the Arab World, A Guide to Motif Classification* adlı yapıtında Munzur'un keramet motifine rastlamadığını belirtmek isterim. Fakat, El-Shamy'nin Westermarck ve Canaan'ın yapıtlarına başvurmadığı bibliyografyasından anlaşılıyor.

[(3)] Bkz. www.geocities.com/yasarkalafat/turkhalkiinanc.doc

Burada da öykünün kahramanı sırrının açığa çıktığını anlayınca, bugün hâlâ mevcut olan türbenin bulunduğu tepeye gider ve orada kaybolur (bkz. www.bilgin.nu/about.php).

Munzur'un keramet öyküsü İslami bir öykü olduğuna göre, bu onun yöre kültürüne sonradan dahil olduğunu gösterir. İlk bakışta bu öykü Bektaşilerin 19. yy'da yöreye sızma çabalarıyla açıklanabilirse de (bu genel sav hakkında bkz. Gezik 2000), böyle bir tahmin Evliya Çelebi'nin çok daha erken bir tarihte 'Munzir Baba'dan söz ediyor olması karşısında kısmen geçerliliğini yitirmektedir[4]. Munzuroğlu'nun belirtiğine göre, 1514'de Bektaşi pek çok derviş Dersim'e kaçmış ve bu geliş 'mazlumun sığınması'şeklinde olduğu için yadırganmamıştır. Dolayısıyla Dersim'de zamanla Türk dilinin ve Bektaşiliğin etkileri görülmeye başlamıştır (Munzuroğlu 2004: 167). Bu iddia tarihsel bir gerçekliğe atıfta bulunuyorsa, olası Bektaşi etkisi 19. yy. öncesi için de düşünülebilir. Nazmi Sevgen'e göre ise, bu Dersimli seyitler tarafından *Velayetname*'deki benzer öyküye nazire olarak tertip edilmiştir (Sevgen 1999: 17, dn.1).

Bir başka, üstelik çok daha yakıcı bir paralellik Munzur öyküsü ile Êzdilerin Arafat bayramı arasındadır. Söylendiğine göre, Êzdi din adamları bu bayramdan birkaç gün önce Şêx Adi'nin mezarını ziyaret edip, orada dini sohbette bulunurlar. Bayram günü çeşitli yiyecekler hazırlayarak, Laleş'deki *çiyayê Erafat*'ın (Arafat dağı) zirvesine tırmanırlar. Orada kısa bir süre kalıp, gün batımında bir koşu dağdan aşağı Şêx Adi ziyaretine inerler ve orada ellerini ve yüzlerini ziyaretin pınarı Zemzem suyuyla yıkarlar. Akabinde ise,

---

[4] Evliya Çelebi'nin 'Munzir Baba'dan sözetmekle birlikte, onun bilinen öyküsüne atıfta bulunmamış olması, zayıf da olsa yukarıda sözü edilen olasılığı ayakta tutar. Bu çelebi seyahatnamesinde 'Allahsız'olarak nitelediği Sincar Êzdileri'nin dinini de anlatım dışı bıraktığından, öykünün o dönem yöre kültüründe mevcut olup olmadığını tam olarak kestiremiyoruz.

birbirlerini kutlayıp şeyhlerinin ellerini öperler (Kreyenbroek 1999: 553; Ahmed 1975: 359)[5].

Her ne kadar Êzdiler hakkında yazılmış olan çeşitli kaynaklarda Munzur'a yakıştırılan söylencenin varyantından söz edilmemiş olsa da, bu ritüel adeta 'varolmayan' bu söylencenin temsili gibidir. Din adamlarının Şêx Adi *ziyareti*'nde konaklamaları, yiyecek hazırlayıp Laleş'deki Arafat dağına götürmeleri ve hızla ziyarete geri dönüp orada Zemzem suyuyla el ve yüzlerini yıkamaları, bütün bunların büyük bir olasılıkla keramet mitinin temsili olabileceğini ve kategorik olarak *'teritoryal geçiş ayinleri'* bağlamında değerlendirilebileceğini göstermektedir. Zira, bu ayinler sırasında geçilen dağ, paylaşılan bir yiyecek ve bazı sunular *(offerings)* göze çarpmaktadır. Bir ırmağı geçme de sıkça bu törenlere eşlik ederdi ki, bütün bunlar Êzdilerin Arafat bayramındaki uygulamalarla örtüşmektedir (bkz. van Gennep 1977: 20-2; Kreyenbroek 1995: 77-80)[6]. ritüelleştirilmiş bu eylemler dizisinin arka planında bir mitosun bulunup bulunmadığı ve onu hangi mitosun koşulladığı yazık ki bilinmemektedir. Fakat, böyle bir mitos söz konusuysa, bunun Munzur söylencesinin bir varyantı olabileceği tahmin edilebilir. Zira, Eliade'nin arkaik toplumlar

---

[5] Chol, Laleş'in bakıcısı Bab Chawish'in başında bir sini ekmekle Arafat'a gittiğini, orada diğer bazı Êzdilerle birlikte yüksek bir kayanın üzerinde durduktan sonra elindeki siniyi fırlattığını nakleder. Êzdiler biraz ekmek kapmak için koşuşurlar. Topladıkları ekmekleri ise, Zemzem suyuna batırdıktan sonra yerler (Ahmed 1975: 359).

[6] Tapınaklar pekçok yerde kozmik dağlarla özdeşleştirilmiş ve her zaman olmasa da merkez simgeciliğine bağlanmışlardır. Antik Mezopotamya'da bunu *Zigguratlar* temsil ederdi. Onların yedi katı evrenin yedi katına denk düşerdi. Rahipler bu katları tırmanmakla evrenin zirvesine ulaşmış sayılırlardı. Benzer bir simgeciliğe Java'da rastlanmıştır. Yapay bir dağ gibi yapılan Barabudur tapınağına tırmanan 'Hacı' bir düzey kopuşunu gerçekleştirmekteydi; dindışı dünyayı aşan bir 'saf' bölge'ye girmekteydi (Eliade 1991: 21).

bağlamında belirttiği üzere, söylenceler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar; dolayısıyla belki burada da böyle bir 'örnek model'in olması gerekirdi.

Bu bağlamda Katip Çelebi'nin 'Dınbili Kürtleri'nin eskiden Êzdi oldukları ve Hicri 1045'de (M. 1635) Erivan zaptedildikten sonra Erzincan'a yerleştiklerini yazmış olması önemlidir (Pamukciyan 1993: 47). Katip Çelebi'nin 1609 ila 1659 yılları arasında yaşadığı ve Osmanlı sultanı IV. Murad'ın Erivan seferine katıldığı dikkate alındığında, bu bilginin önemi daha da artar. Karakoyunluların 15. yy'da Ararat bölgesinde idari bir merkez yaptıkları Erivan, 16. yy'da Osmanlı-Safevi çatışmasına mekân olmuştu. Son olarak Kasr-ı Şirin antlaşmasıyla Safevilere bırakılan kenti ele geçirmeye çalışan her iki güç burada büyük çaplı kıyımlara girişmişlerdi. Dolayısıyla zorunlu iskan şeklinde ya da kendiliğinden bir göç olmuş olabilir. Kaldı ki, bazı Türk kaynakları Aras ırmağı taraflarında bulunan *'Zeynelli oymağı'*ndan bin kişilik bir zümrenin, Erivan'ın zaptından sonra Erzincan, Tercan ve Pasin yörelerindeki boş yerlere iskan edildiğini yazmaktadır (Yücel-Sevim 1991: 79).

Munzur söylencesinin arkasında böyle bir göç olabilir mi, buna yanıt vermek için henüz erken; ancak, Dersim'deki inançlar ile Êzdilerinki arasında bazı önemli ortaklıklar, benzerlikler bulunduğunu belirtmeliyim. İlginçtir bu araştırmamı ilk biçimiyle bir internet sitesinde yayımladıktan (www.rizgari.org, 14 Şubat 2004) bir süre sonra Kendal Doğan'ın Koçgiri bölgesinde yaşayan Kelhurların aslen 'İran'da yaşayan Kelhurların Yezidi ve Ehl-i Hak kolları olduklarına dair iddiasının ve buna dair önemli bulguların yeraldığı makalesiyle karşılaştım (bkz. Doğan 2004). Doğan yörede yaşayan bu topluluğun horoza atfettikleri değerden, *Malê Şeytanon* olarak bilinen ailenin mevcudiyetinden, *'Melekê ser sıbê aziz'* şeklindeki yakarışları gibi bulgulardan söz etmektedir. Önce Katip Çelebi'nin sözünü ettiği göçten başlamak kaydıyla, tespit ettiğim bu olasılık

bağlamında bazı benzerliklere kısaca değinmenin yeridir. Fakat, bir noktayı hassasiyetle vurgulamak isterim ki, tarih yazıcılığı çoğu kez bazı genellemelere kurban gittiğinden, Dersimli Kürtlerin tamamının aslında Êzdi oldukları şeklinde genelleyici bir algılayışın geçerlilik taşımadığını belirtmem gerekecek.

Dersim, Êzdiler ve Bir Göç

Bugüne dek Êzdilerle ya da genel olarak Yakındoğulu diğer dinsel, etnik topluluklarla ilgili kapsamlı bir göç haritası hazırlanmadığından, her iki topluluk arasında ne tür etkileşimler, temaslar olduğu ve hangi düzeyde gerçekleşmiş olabileceği tam olarak bilinmemektedir. Ancak, Katip Çelebi'nin yanı sıra kimi tarihsel kaynaklar konu hakkında bazı ipuçları vermektedir. Herşeyden önce *Şerefname*'de -ki 1597 tarihlidir- Urmiye gölünün batısında Xoy'da yaşayan 'Dınbilî aşiretleri'nin Êzdi kökenli olduğu belirtilmektedir:

> 'Öte yandan, Dinbilî beyleri ve aşiretleri, başlangıçta iğrenç Êzdilik dinine mensuptular; sonra, İsabegî diye tanınmış beyleri ve diğer bazı aşiretleri ehl-i Sünnet ve cemaat mezhebine döndüler; ama orada, bozuk inançlarında hâlâ ısrar eden bazıları da vardır.'
>
> (Şerefhan 1990: 345)

Fransız seyyah Otter de seyahatnamesinde *'Denbelis'* aşiretinin Êzdi kökenli olduğunu ve Hicri 1045'te Aras boylarındaki yerlerinden Erzincan'a göçtüğünü yazmıştır (Otter 1748: 297-8)[7]. Gittikçe

[7] Guest ise Otter'e atıfla bulunarak, Êzdiliğe sıkı sıkıya bağlı kalan azınlık bir grup 'Dunbeli' aşiretinin 'Anadolu'ya göçtüğünü yazmıştır (Guest 2001: 91). Bu, Otter'in *Natolie* (Anadolu) kavramına verdiği içerikten kaynaklanıyor olmalıdır (bkz. Otter 1748: 343). J. Georgacas'ın da belirttiği gibi Fransız yazarlar 16. yy'-dan itibaren *Natolie* ya da *Anatolie* adlarını kullanmaya başlamışlardır. Sözkonusu

billurlaşan bu veri yanıtlanması gereken bir başka sorunu da beraberinde getirir. Bu ise Dersim 'Dımılileri'nin Kırmançca (Dımılı), Êzdilerin ise Kurmançca konuşuyor olmalarıdır. Ancak, gerek 'Dımılî' adını taşıyan ve Kurmançca konuşan aşiretlerin mevcudiyeti, gerekse bugün Xoy'da yaşayan ve artık Türkçe konuşan Dınbililerin eskiden Goranice konuşuyor oldukları savı, sorunun daha dikkatle üzerinde durulmasını gerektirmektedir (bkz. Malmisanij 1993a: 56; Malmisanij 1993: 34). Toplulukların zamanla dil değiştirdikleri biliniyorken olasılığın bu bağlamda da değerlendirilmesi gerekmektedir.

Burada aşiret adları bağlamında bazı benzerliklerden söz etmenin yeridir. Şöyle ki, Dersim'de Kurmançca konuşan *Xıran* aşiretini çağrıştıran bir Êzdi aşireti vardır. *Xiran* adlı bu aşiret Sincar'ın güney yamacında bulunan Sikeniya, Mejluniye ve Werdiye köylerinde meskûndur (bkz. Lescot 2001: 257-8). Dersim Kurmançcası'nda, daha güneydeki kimi bölgelerde vurgulanan 'i' sesinin pek çok defa 'ı' olarak geçmesi, bu benzerliği daha da önemli kılmaktadır. Bir başka benzerlik ise, Dersim'deki *Şêx Hesenan* aşiret konfederasyonunun adında gizlidir. Şeyhlik yöre kültürüne yabancı bir mefhum olduğundan, bu ad daha çok Êzdilerin Şêx Heseni'ni hatırlatır. Yalnızca bir benzerlik olarak kaydedeceğim başka bir onomastik çağrışım ise, bir seyit ailesi olan Kureş/Kures adıyla ilgilidir. Yöre kökenli kimi yazarların konu hakkında farklı yorumları olsa da, bu isim bir Êzdi din adamları topluluğunun adına benzemektedir[8].

---

göçün dışında, Dersim'deki Kurmanç aşiretlerden Şadililerin de önceleri Urmiye gölünün Batı yakasında meskûn oldukları ve yöreye sonradan geldikleri kabul edilmektedir (Aksoy 1985).

[8] Munzur Çem Kures/Kureş adının topluluğun efsanevi atasının esmerliğinden kaynaklandığını düşünür ve Kürtçe *kur* (oğul) ve *reş* (siyah) sözcükleriyle ilişkilendirir Mamo Baran da aynı kanıdadır (Çem 1995: 108-9; Baran 2002: 92). Çem'ın savı, Minorsky'nin Şebekler hakkındaki şu ifadesini anımsatıyor: "*Diğer taraftan P. Anastas'ın dediğine itimad etmek mümkünse, 'Ali-raş (Kürtçe raş: 'siyah') dedikleri Ali'ye karşı bir muhabbet beslerler.*" (Minorsky 1970: 371). Hasluck, Karabaşların 'Suriye Êzdileri'

Batılı olanlarda dahil, çeşitli kaynaklarda Türkçe *Karabaşlar* olarak geçen Êzdi Şêx ve pirlerinin adı Kürtçe'ye uyarlandığında karşımıza *Kur-reş(an)* adı çıkmaktadır. Bunun bir tesadüf mü, yoksa böyle bir göçün mirası mı olduğunu henüz bilmiyoruz; çünkü, bu seyit ailesinin adı Muhammed'in kabilesi olan Kureyş'i de andırır ki, bunun fiktif de olsa bir aidiyeti ifade etmek üzere kullanılmış olduğu ya da *Kurreş* (Karabaş) adının *Kureyş*'e olan benzerliğinden yararlanıldığı düşünülebilir.

İnanç ve gelenek bağlamındaki benzerlik ya da ortaklıklara gelince, kimi araştırmacılarca bunların bazıları üzerinde önceden durulmuştu (sözgelimi bkz. Malmisanij 1993a: 34-7). Her iki topluluk arasındaki ahiret kardeşliği bunlar arasında en önemli uygulamalardan biridir. Musahipliğin Dersim'de aynı zamanda Êzdilerde olduğu gibi *birayê axreti* olarak adlandırılıyor olması önemlidir. Araştırmacılarca önceden değinilen bu gibi benzerlikleri tek tek anmak yerine, burada bazı yeni noktalara dikkat çekeceğim. Fakat ondan önce, Sincar Êzdilerinin Mark Sykes tarafından fiziksel olarak Dersimli Kürtlere benzetildiğini önemle anmak isterim (bkz. Sykes 1908: 469).

İlk olarak, Dersimli Alevi Kürt yaşlılarıyla yapılan bir söyleşide, birinin Şeytan'dan hep *'O kelime'* diye söz etmesi, yanı sıra bir başka kimsenin ise, Şeytan'ın asıl adının 'Melek Taus' olduğunu söylemesi dikkate değerdir (Gezik 2000: 24, dn.13). Bugüne dek konuyla ilgili herhangi bir araştırma yapılmadığından, bunu yalnızca kaydetmekle yetineceğim.

Bir diğer olası ortak inanç inci hakkındadır. Beyaz inci Êzdilerde Melek Tavus'un simgelerinden biridir. Mıshefa Reş'de tanrının

arasında İbranilerin Levi adlı din adamları topluluğunu andıran bir aşiret olduğunu yazmıştır. Febvre'e göre ise, Êzdi Kürt aşiretleri iki gruba ayrılmakta, bunlardan biri siyah, öteki ise beyaz giymektedir. Ayrıca Êzdilerin gezgin vaizlerinin kara sarıklı olması dikkate değerdir (Hasluck 1921: 331 ve dn. 9; Nikitin 1986: 419).

kendi özünden Beyaz İnci'yi yarattığı ve onu bir kuşun sırtına koyduğu ve İncinin orada kırkbin yıl durduğu yazılıdır. İncinin kutsallığına Ehl-i Haklarda da rastlanmaktadır. Bu inancın bir Mani telakkisi olduğu vurgulanmıştır (Minorsky 1945: 206)[9]. Bu bağlamda Dersim'de bir kadın adı olarak *İnci*'ye rastlanması önemlidir. İlk bakışta bunun Türkleştirme politikalarının bir sonucu olduğu akla gelse de, daha eski kuşak arasında da İnci adının mevcudiyeti bu olasılığı kuvvetlendirmektedir. Ancak, bir başka olasılık ise tasavvufi etkidir. Nitekim, yörede yakın bir tarihe dek inci anlamına gelen *Durye/Durya* adı bir kadın adı olarak kullanılırken, tasavufta ise *durr-i yetim*, insan-ı kamili ifade etmektedir. Arapça *al-durr* inci demektir. Araplarda inci anlamında *Lu'lu'a* adı da kullanılmaktadır (Schimmel 1989: 46). Hozat'a bağlı yeni adı Altınçevre olan köyün asıl adının *İnciağa* oluşunu da buraya eklemeliyim. İsimlere değinmişken, Dersim'de Hadi adının Êzdilerle olan bir başka olası kültürel alışverişe işaret ettiğini gözlemliyoruz (sözgelimi Ali Hadi adı için bkz. Ergin 2000).

Her iki topluluk arasında bazı ortak dinsel uygulamalar da vardır. Bunlardan biri herhangi bir kutsal mekânı temsil eden taş ya da ağaçların dikilip, ona dönük ibadet edilmesidir. Dersim'de buna *nisange* (nişangâh) denmektedir. Sözgelimi, Duzgı *(Düzgün Baba)* dağına görece uzakta olan yöre halkı, bu dağı gören yüksek noktalara bir odun parçası dikip etrafına da taş yığarlar. Bazen de yalnızca

[9] İncinin Doğu ve Batı tıbbında uzun bir süre bazı hastalıkların tedavisinde kullanılmış olması, bazı inançlardan kaynaklanmaktadır. Eliade buna dair bir döküm yapmıştır. Wikander ise, İncinin 'İran'da kurtarıcının en mükemmel simgesi olduğunu göstermiştir (bkz. Eliade 1992: 146-71). Kreyenbrock'un yayımladığı Êzdi metinlerinde geçen padişah ile inci arasında simgesel bağ *(ka durre ji padşaye yan padşa ji durreye)* bunun bir devamı olmalıdır. Beyaz incinin eski bir 'İrani' simge olduğuna Carnoy da işaret etmiştir.

taş dikilmekte ve bu dikilitaşların bulunduğu yerlerde kesilen kurbanlar asıl ziyaretgâhta kesilmiş sayılmaktadır. Êzdiler ise, Dersimli Alevi Kürtler gibi gün ışığının ilk değdiği yerleri öperler ve toprağa Şêx Adi'nin ziyaretgâhını temsil eden bir taş *(nişan)* dikip onu üç kez dolaşırlar (Nikitin 1986: 406).

Dersimli Alevi Kürtlerin tanrısı *(Hak/Heq/Xwadê)* gibi Êzdilerin tanrısı da bir *deus otiosus*'a (uzak tanrı) dönüşmüştür. Her ikisi de faal olmayıp, dünya işleriyle pek ilgilenmezler. Heq/Haq Dersim'de yerini Xızır'a bırakmış görünüyor. Êzdilerde ise, tanrının yerini Melekê Tawus almıştır (bkz. Akpınar 1994: 19-20).

Bir benzerliğe daha işaret ettikten sonra, Munzur söylencesinin öğeleri bağlamında konuyu irdelemeye devam edeceğim. Bu benzerlik ise, Evdıl Mursa hakkındadır. Evdıl Mursa cinleri olan kötü bir figürdür. Cinler Evdıl Mursa'nın askerleri olarak da bilinir. Negatif özellikleriyle bir farklılık taşısa da, o Êzdilikteki cinlerin efendisini hatırlatır. Yörenin eski kuşak insanlarıyla görüşme olanağim olmadığından, bir tereddüte atfen bu adın *Murtaza*'nın yörede bozulmuş biçimlerinden olan *Murtsa* ya da *Mursa*'dan kaynaklanmış olup olmadığını kesin olarak saptayamadım (Mursa adı için bkz. Çem 1993: 29); ancak, bir yazarın onu *Evdıl Mursa* olarak anmış olduğunu gözlemledim[10]. Bu tereddütün doğrulanması, Evdıl Mursa

[10] Candaş Hoca bir yazısında Evdıl Musa'yı Abdal Musa olarak anarken, parantez içinde Evdıl Mursa biçiminde kaydetmiştir (bkz. Candaş Hoca, 'Dersim 38'den Bir Kesit', *www. Angelfire.com/country/cemisgezek/history/ethnic/Dersim38kesit1.html).* Hüseyin Çakmak ise, yakın tarihli bir makalesinde onu Awdıl Mursa olarak anmaktadır (Çakmak 2005: 6). Kürtler arasında *Evdıl* (Abdul) ve *Evdılla* (Abdullah) adları Evdıl=Abdal özdeşliğinde de bir tereddüte yol açmaktadır. Öyle ki, abdal adının Evdal formunda görülmesi gerekirdi. Bu özdeşlik (Evdıl=Abdal) doğruysa, Alevilerin kutsal terminolojisinde olumsuz bir anlamı olmayan *Abdal ve Murtaza*'nın, muhtemelen yöreye göçen Êzdilerin geçmişindeki bazı tarihsel olaylarla ilişkilendirilebilir. Zira, onlar Safeviler tarafından da pekçok kez saldırıya

figürünün geçmişine dair bazı izleri açığa çıkarabilir. Şöyle ki; Murtaza aslında Ali'nin ve oğlu Hüseyin'in lakabı olup, yörede kendisinden korkulan bir figüre isim olarak seçilmiş olması bir çelişkidir. Eğer *evdıl=abdal* yorumu doğruysa, bu bir nebze onun *(Evdıl)* için de geçerli olmalıdır. Bu bağlamda Osmanlıların zaptından sonra Erivan (Revan) kalesi muhafızlığına atanan Murtaza Paşa'nın, göçe tabi tutulan Dınbili Kürtlerince iskan edildikleri yörede bir hatırlama figürü olarak Duzgı'ya havale edildiği düşünülebilir[11]. Kaldı ki, Duzgı Doğu Dersim'de etkin bir figür olması itibarıyla doğulu etkilere daha açık görünüyor. Tıpkı Duzgı'nın asıl adının Şah Haydar olduğuna inanılmasında olduğu gibi. Dikkat çeken bir diğer nokta ise, Dersimli bazı seyitlerin keramet öykülerinde *(Kureş, Ağuçan)* IV. Murat adının ön plana çıkmış olmasıdır ki, burada da böyle bir tarihin gizli olup olmadığını araştırmak gerekir.

Munzur'un eski bir tanrı olup yöreye sonradan gelenlerce bir veli kimliğine büründürülmüş olup olmadığı kesinlik kazanmamış olmakla birlikte, öyküsünün bir yanıyla Êzdiliğe işaret ediyor olması

---

uğramışlardır. Ayrıca, hernekadar abdal=evdıl özdeşliğine gözü kapalı bir biçimde katılmasak da, bugün Urumiye civarında meskûn Abdal aşireti ile bu gibi isimlerin Evdıl Musa figürünün oluşumunda rol oynamış olup olmadığı sorgulanabilir (Abdallar için bkz. Timuroğlu 2001: 60). Burada, Murtaza Paşa'yı mutlak olarak Evdıl Musa ile özdeşleştirmediğimi, dönemin 'Safevi Kızılbaşları' ile göç ettirilen Êzdi topluluğu arasındaki ilişkilerin de gözden geçirilmesi gerektiği kanısındayım.

[11] Yaşar Yücel ve Ali Sevim'in birlikte yazdıkları *Türkiye Tarihi*'nde, Erivan kalesi muhafızlığına getirilen Murtaza Paşa'nın emrine 12 bin asker verildiğini kaydederlerken, *Ünver ise şunu yazmaktadır: 'Murtaza Paşaya Revan eyaletinden başka Erzurum eyaleti de verilerek Revan kal'ası muhafazasında olan kul mevacibi için 200 akçe, kal'ada kalan 2000 yeniçeri çorbacılarıyla ve Murtaza Paşa maan gelub dış hazineden ihsan olunan 200 yük akçeyi kaldırub Revan kal'asına getiriyorlar.'* (Yücel-Sevim 1991: 79; Ünver 1952: 645). Murtaza Paşa'nın yönetimi çok kısa sürüyor. Zira, Osmanlı ordusu çekildikten bir süre sonra burayı Safeviler tekrar ele geçiriyor ve Murtaza Paşa da intihar ediyor.

üzerinde durulmaya değer bir konudur. İlk olarak, bazı su kaynaklarıyla ilgili Êzdi inançlarını anmam gerekir. Bunlardan biri Arafat dağının zirvesindeki Kani Bayki'dir. İnanışa göre Şêx Adi'nin değneğiyle bir kayaya vurmasından kaynaklanmıştır (Kreyenbroek 1995: 78). Şêx Adi'nin su kaynağıyla ilgili bir başka söylence de Zemzem suyu hakkındadır. Zemzem suyu Şêx'in türbesinin yakınındadır. Êzdilerin ileri gelenlerinin anlatımına göre, burada önce susuz bir mağara varmış. Bağdat'dan bir şeyh topluluğu Şêx Adi'yi sınamak için yöreye gelmiş. Abdest almak için Şêx'den su istemişler. O da ayağa kalkarak, tanrıyı ve Melekê Tawus'u çağırmış. Sonra dağa emir vermiş ve dağ açılarak içinden su fışkırmış (Guest 2001: 373).

Her ne kadar Munzur'un su kaynaklarına neden olan olayla (süt dökme) ortak bir yanı olmasa da, söylencenin olası bir Êzdi etkisi oluşu ve de her ikisinde de eril figürlerin baş kahraman olmaları bu inançların hemen yadsınamayacağını gösterir. Kaldı ki, Hatice Kıllı'nın (70) anlatımında süt dökme öğesi bulunmaz. Onun yerine, Munzur'un kaçarken bastığı yerlerden su çıktığı şeklinde bir motif vardır. Munzur'un sayı mistisizmine işaret olan kırk *(çel)* gözesi, bu anlatımda Munzur'un kırk adımına bağlanmıştır. Öyle ki, topuklarının değdiği her yerden birer göze olarak sular fışkırmıştır. Duzgı hakkında anlatılanlarda da benzer bir temaya rastlıyoruz. Fakat, inanışa göre Duzgı kırk adımda değil de, üç adımda dağa varır. İkisinin birer kaya üzerinde izleri vardır, üçüncüsünün ise yoktur, çünkü son adımda dağa vardığına inanılır. Bu izlere *lekan* denmektedir[12].

Şêx Adi'nin türbesinin yakınındaki Kaniya Sıpi'nin civarında bulunan ve *Dara Khewa* (uyku ağacı) olarak bilinen ağacın kutsallığı ise, Munzur'a maledilen kutsal bir ağacı hatırlatmaktadır. Bu ağaçtan

---

[12] *Lekan:* 'kara batmamak için ayağa takılan, iplerden oluşan ayaklık.' (Özcan 1997)

koparılan tahta parçacıkları çocukların boyunları etrafına bağlanır. İnanışa göre çocukların uyumalarına yardımcı olur. Bunun dışında türbenin yakınında ziyaret edilen ağaçlar vardır ki, bunlar arasında dut ağaçları göze çarpar (bkz. Kreyenbroek 1995: 80; Menzel 1986: 419).

Evliya Çelebi'nin aktardığına göre, Munzur kaynaklarının kuzeyindeki bir dağda 'Munzir Baba'nın diktiği gayet siyah bir ağaç vardır ki, bu ağacı kim keserse zarar görür (bkz. Buğday 1996: 240)[13]. Pilvenklilerin inanışına göre, atalarının inşa etmiş olduğu evin ortasında yeralan kara direk de Munzur'a atfedilir (Kaynak kişi; Hüseyin Çakmak). Fakat, ağaç kudsiyeti de doğrudan bir bağlantı sunmamaktadır; çünkü, yarı göçebe pek çok 'heretik' toplulukta bu gibi inançlara rastlamak mümkündür. Dersim'de de genel olarak ağaçların kutsal sayıldığına dair veriler çoktur. Sözgelimi, 1927'de *Cumhuriyet* gazetesinde yöre hakkında yayımlanan taraflı bir yazı dizisinde, Zafer Sîhmû bu yönde bazı bilgiler aktarmıştır: *'Meşeler birer mabuttur. Ormanların şahın şahı olan bu ağaçların köklerini mukaddes vücutların yanaklarına saldıklarına kaildirler...'* (Sîhmû 2001: 77).

Geçmişte Munzur suyunun balıklarının yenmediği, kutsal sayıldıkları bilinmektedir. Bu gelenek Êzdilerin balık yeme yasağını çağrıştırır ki, söz konusu inanç kendilerince Hz. Yunus'a olan hürmetlerine bağlanmıştır. Her iki kültürdeki bu yasak arasında da bir ilişki kurabilir mi, bilemiyorum. Evliya Çelebi ziyaret yanında avlanan

(13) *'Ovacık nahiyesinde Munzir Baba(-yı) 'azizin dağından tulû eder bir 'ayn-i sagire nehr-i Murada karışır. Bu nehir her sene ağustos da kırk gün acı ve kırk gün tatlı akar. Bu nehrin leziz alabalığı olur. Seyyadlar ziyaretden aşağıda balığın sayd ederler. Eğer ziyaret yanında sayd etseler mahileri pişmez ve bu 'aynın şimalinde bir dağ vardır. Anda Munzir Baba dikmiş bir secer vardır gayet siyahdır. Ol secerden kim-ki kat'etse zarar çeker.'* (bkz. Buğday 1996: 240).

balıkların pişmediğini, bu nedenle avcıların bu işi kaynağın aşağılarında yaptığını yazmaktadır. Dersim'in genelinde balık yenmediğine dair şimdilik herhangi bir tarihsel kayıda rastlanmamışsa da, kimi 'Dersimliler'den duyduğuma göre yörede balık avcılığı 70'li yıllarla birlikte başlamıştır. Ancak diğer bazı kimseler de ziyaret yerlerinin kutsal sayılışı itibariyle, bu yasağın sınırlı bir uygulama alanı olduğunu düşünürler. Yörede ziyaret sayılan başka su kaynakları ya da göletlerde balık avlanmaması bundan kaynaklanır. Bu bağlamda özellikle belirtmeliyim ki, aktardığım bu benzer ya da ortak öğelerden hareketle başka herhangi bir kanıt olmaksızın, bunların Munzur söylencesinin ve kültünün oluşumunda dolaylı da olsa etkide bulunduklarını söyleyemem.

Öyküdeki ayırt edici bir başka öğe ise, keramet gösteren Munzur'un elini öpmeye yönelen topluluktan kaçmış olmasıdır. Kaçış motifinin Duzgı söylencesinin de bir parçası olması düşündürücüdür[14]. Munzur öyküsünün başka coğrafyalardaki varyantlarında genellikle böyle bir motif bulunmaz. Saptayabildiğim kadarıyla Türkmenlerin Hacı Baba söylencesi ile Amed'in (Diyarbakır) Tıl 'Elo köyünde anlatılan varyantında buna rastlanır. Her ne kadar evliya menkıbelerinde velilerin aniden kayboldukları, bir yerden başka bir yere kısa zamanda gittiklerine rastlansa da, Dersim söylencelerinde

---

[14] Molyneux-Seel'in, çoban Duzgı'nın hayvanları kışın tok tuttuğuna dair anlatılan keramet öyküsünü Munzur'la ilgili olarak aktarması her iki figür arasındaki etkileşime işarettir. Bugün daha çok Munzur'a yakıştırılan keramet öyküsünün bir varyantının Duzgı ile ilgili anlatılıyor oluşu da bu etkileşim açısından iyi bir örnektir. Pekçok ortak ögeye rağmen, Munzur'un Duzgı'nın aksine toplarının olmadığı ve savaş zamanlarında top atmadığı bilinmektedir. Su kaynaklarıyla ilgili velilerin top attığı örneğine, İmranlı'da rastlamaktayız. *Evliya pınarı* olarak bilinen bir ziyaretin bir 'şehid'e ait olduğuna inanılmaktadır. Anlatıldığına göre, '93 Rus harbi'nde bu pınarın olduğu tepeden rahmet topları atılmıştır (Gökbel 2003).

görülen *kaçış* ve *kaybolma* motifi, aslında eski dinsel kültüre ait mitolojik öznelerin yeni dinsel katmanla sentezlenmesinin uygun bir yolu olarak seçilmiş görünmektedir. Bu da keramet sahibinin kerametini gizlemesi gerektiği şeklindeki tasavvufi düşünceden ilham alınarak yapılmıştır. Zira, veliler mümkün olduğu kadar kerametlerinin sırlarını gizlemeli ve bunları imtiyaz olarak değil, bir imtihan olarak görmelidirler (Macdonald ty: 578; Gardet ty: 616)[15]. Bundan dolayıdır ki, bazı söylencelerde velilerin kerametlerini ifşa eden, onların sırlarına tanıklık edip açığa vuran kimseler velilerce cezalandırılmaktadır.

Filistin ve Fas'daki veliler kerametlerini birer imtiyaza dönüştürmüş görünürlerken, söylencenin Dersim'deki öznesinin bunu saf bir imtihan olarak gerçekleştirmiş olduğu anlaşılmaktadır. Munzur'un kayboluşu ve mezarının olmayışı, onun aynı zamanda tarihsel değil, mitolojik bir karakter olduğunun bir işareti sayılabilir[16]. Bu bağlamda can alıcı sorun, Munzur'un sonradan icad edilmiş bütünüyle kurgusal bir kişilik mi, yoksa yörede öncesi olan bir figür mü olduğudur. Bu durumda iki olasılıkla karşı karşıyayız. Birincisi, Munzur'un öyküsüyle birlikte yöre kültürüne sonradan taşınmış olduğudur. Bir diğer seçenek ise, yöredeki bu su kaynağıyla ilgili daha eski bir figür mevcut olmakla birlikte, Munzur söylencesiyle bir devamlılık ilişkisi olmadığıdır. Burada söz konusu olasılıklar üzerinden iz sürülmeye çalışılacaktır.

Kişileştirilen Bir Nehir ya da Munzur

Daha eski bir külte sahip olduğu kuvvetle muhtemel olan Munzur suyunun daha eski bir tarihi de olmalıdır. Özellikle İslami (Sünni)

---

[15] Kaçış motifiyle ilgili psiko-tarihsel bir yorum için bkz. Gezik, 2000b.

[16] Dersim'in efsanevi seyitleri Kures ve Bamasur'un mezarlarının olmayışı hakkında bkz. aşağıda *Seyitler Mitolojisi I*.

veli menkıbelerinde görülen keramet temasının yöre kültürüne sonradan eklemlendiği düşünüldüğünde ... Dolayısıyla o başkalaşıma uğramış bir figür olarak belki Duzgı gibi eski bir tanrıydı. Mevcut verilerle bunu tam olarak kestirmek mümkün görünmemekle birlikte, bazı tahminler yapılabilir. En başında, o orijinalitesinde kendi adını taşıyan nehri de temsil eden bir tanrı olabilir ki, Hasluck de Munzur'un insan biçimlileştirilmiş bir doğa kültü olabileceğine işaret etmiştir (Hasluck 1921: 336, dn. 5). Antikitede pek çok yerde ırmak ya da derelerin kişileştirilerek bir tanrı ya da bir tanrıça sayılarak bir biçimde mitoslara konu olduğuna tanık olunmaktadır. Sözgelimi, Fenike'de tanrı Adonis ve Belus'un temsil ettiği ırmaklar vardı[17]. Fenike'de başka tanrılarla özdeşleştirilen ırmaklardan da söz edilmektedir. Sözgelimi, Helen ve Roma dönemlerinde Paneas'da Ürdün ırmağının kaynağı, mağarasıyla birlikte Pan'a adanmış kutsal bir yerdi (bkz. Smith 1901: 170-1). Ebla metinlerinde mahalli ırmakların kutsallık determinatifiyle yazıldığı bilinmektedir. Babilce metinlerde ırmak anlamına gelen *İD=nâru*'nun böyle bir fonksiyonu vardı. MÖ. 2. bin yılın ilk yarısıyla tarihlenen bir Sümer tanrı/tanrıça listesinde ırmak adları kutsal bir determinatif taşırdı. Bununla birlikte, sözgelimi Dicle nehri MÖ. 2. binyılın erken dönemlerinde Sümer mitolojisinde bir tanrı ya da tanrıça olarak görülmemektedir. Bu Fırat için de geçerlidir. O da MÖ. 2000'e ait Akkad metinlerinde asla kutsallık determinatifiyle anılmamıştı. Ancak, zamanla Mezopotamya'nın dişi ejderhası Tiamat ile özdeşleştirildiler. Dicle onun sağ, Fırat ise sol gözü sayıldı. Yani, bu iki ırmağı temsil eden dinsel figürün tanrıdan çok bir tanrıça olduğu görülür. Kaldı ki, eski Babil kişi adları arasında görülen ve 'Fırat benim annemdir'

[17] Adonis ırmağı bugün *Nahr al-İbrahim* olarak bilinir. Adlandırmadaki değişim bile, İbrahim hakkında anlatılan İslami öyküdeki kimi motiflerin -ateşe atılma, odunların balığa dönüşmesi gibi- Adonis'le ilgili rituellere dayandığına işaret eder.

(Purattum-ummi) anlamına gelen bir isim ile yine eski Babil kişi adlarından 'Dicle benim annemdir' *(Ummi-Idiqlat)* ve 'Benim annem Dicle'dir' *(Idiqlat-ummi)* her iki ırmağın da daha çok tanrıçalarla ilişkilendirildiğine işarettir (Leick 1991: 143; Alster 1995: 1639-41; van der Toorn 1995: 595). Irmakların bir tanrıça olarak görülmesine Hitit kültüründe de rastlanır. Nitekim, istisnalar bir yana Hititlerde dağlar genellikle bir tanrı, ırmak ve pınarlar ise tanrıça olarak kişileştirilmişti (Güterbock 1943: 280; Özkan 2002: 115). Yalnızca Küçük Asya'da değil, Doğu Roma imparatorluğuna ait pek çok yerde kaynaklar ve mağaralarla ilgili görülen kimi eski tanrıçalar mevcuttu. Kuşkusuz bunların en ünlüsü de Kibele idi. O dağlarla özdeşleştirilmesinin yanı sıra, bir çam ağacı ve kaynak olarak da görülürdü. Elenlerin Nymphaları da bütün suların, kaynakların ve çeşmelerin tanrıçaları/perileri olup, pekçoğu inanışa göre su bulunan mağaralarda yaşarlardı. Antik Mezopotamya'da da kaynaklar özellikle kadın figürlerle özdeşleştirilmişti. Sözgelimi, tanrıça Afka Babil'de kutsal bir pınarla ilişkilendirilmişti (Ann-Imel 1993: 316). Ayrıca, Mezopotamya'da kutsal ırmakların kaynağı Büyük Tanrıça'nın üreme organı addedilirdi. Belki de bu nedenle bazen ırmakların kabarması bazı tanrıların masturbasyonuna bağlanmıştı. Bu bağlamda, Babilce *pû* sözcüğünün hem ırmağın kaynağını, hem de vajinayı ifade ettiğini belirtmeliyim. Sümerce'de ise, *buru* ırmak ve vajina demekti. Yine Babilce'de akıntı anlamına gelen *nagbu* sözcüğü İbranice'de kadın anlamındaki *neqeba* ile ilişkili görülür. İbranice kuyu anlamındaki sözcük de aynı zamanda kadın, zevce anlamında kullanılmaktadır (Eliade 1962: 41)[(18)]. Bunun düşünsel arka planı genellikle topraktaki

[(18)] Elenlerde delta bir kadınlık simgesi olarak bilinse de, ırmakların boynuzlu ve uzun sakallı eril figürler olarak betimlendikleri görülür (Cooper 1978: 139). Romalılarda da aynı ikonografi sözkonusudur; ancak, insanbaşlı boğalar ya da sakallı kimseler olarak betimlenen bu ırmak tanrıları Doğulu prototiplerinden kaynaklanmış

çatlak ve yarıkların toprak ananın üreme organıyla bir tutulmasına dayanmaktadır. Bu zihniyet Avrupa'nın bazı eski inançlarına da zemin hazırlamış ve kimi pınarlar, su kaynakları dişil figürlerle bir tutulmuştu (bkz. Walker 1983: 1067-8).

Bu bağlamda Munzur nehrinin ya da hiç olmazsa kaynağının başlangıçta bir erkek değil, aksine bir kadın figürü tarafından temsil edilmiş olması ihtimal dahilindedir. Nuri Dersimi Munzur'la ilgili bugün anlatılan öyküyü nakletmekle birlikte, eski yöresel inançlara göre Munzur gözelerinin tanrıça Anahit'in göğüslerinden fışkıran sütü simgelediğini öne sürmüştür. İlginçtir, yakın zamanlarda Ehl-i Haklar üzerine yapılmış bir çalışmada, Ehl-i Haklar ve Êzdilerdeki kutsal pınarların arka planında Zerdüştilerin su tanrıçası Anahita'nın bulunduğu belirtilmişti (Hamzeh'ee 1990: 109)[19]. Konuyla ilgili herhangi bir kesin hükme varmamakla birlikte, tanrıların tanrıçalara, tanrıçaların ise tanrılara dönüştürüldüğünün örneklerine rastlandığını belirtmeliyim. Sözgelimi, Hattilerde bir tanrı olarak bilinen Lelwani, Hurrilerin kültürel etkisiyle Hititlerce 'Yerin Güneş Tanrıçası'na dönüştürülmüştü (Arıkan 1998: 49; Gurney 1977: 12).

Kanımca önemli bir nokta Ananikian tarafından önceden belirtilmişti. Buna göre Ermenilerin güzide tanrıçası Anahit'in, Zerdüştilerde olduğunun aksine su ya da bir gezegen *(Venüs)* referansı yoktu. Dahası Ermenistan'da su eril bir prensip olarak onore edilmekteydi.

---

olup, daha çok eski ikonografik tasvirlere egemendirler. Sonraki dönemlerde bu ikonografik tip varlığını sürdürürken, tanrının sakalsız, çıplak ve genç figürler olarak betimlendiği ikonografi de belirmiştir (bkz. Gais 1978: 356-7). Mezopotamya'da ise, elinde içinden su akan bir vazo tutan tanrı tipine rastlanır ki, van Buren'in bir çalışması bu konu hakkındadır (bkz. van Buren 1933).

[19] Su kaynaklarının tanrıçası Anahita'nın simgeleri arasında tavus kuşunun da bulunuyor olması, kanımca olası bir senkretizme işaret olabilir (bkz. Hanaway 1982: 292-3).

Bu nedenle onunla pınar ya da ırmaklar arasında herhangi bir ilişki olmadığı savunulabilir (Ananikian 1908: 796-7; Ananikian 1964: 25). Aslında bunun aksine, onun bazı su kaynaklarıyla bir tutulmaya devam edildiğini düşünmek için yeteri kadar ipucuna sahibiz[20]. Bu, Munzur'un Anahit'in bir devamı olup, sonradan erilleştirilmiş olduğu anlamına mı gelmektedir? Konu hakkında kesin fikir yürütmektense, şimdilik bazı olasılıkları ana hatlarıyla belirginleştirebilirim. Burada bir noktayı hemen belirtmeliyim ki, eğer Munzur suyunun kaynağını başlangıçta gerçekten de bir tanrıça temsil ediyorduysa, bunun sonradan Anahid'e asimile edilmiş daha eski bir figür olması mümkündür.

Geçmeden, Anahid ile Munzur arasında toponomiye yansıyan olası bir bağlantıya dikkat çekelim. Nuri Dersimi, *'Munzur suyu hurafesi'* başlığı altında Munzur söylencesinin bilinen öyküsünü aktarırken, *'işte bu sebeple adı geçen dağlara ve nehire Munzur'un adı verilir. Bu civardaki köye de Munzur'a hürmeten Ziyaret köyü* denir,' diye yazmaktadır.

Dersimi bir başka yerde ise, Munzur suyunun kaynağının aynı adı taşıyan dağların eteğinde, *Zeranik* adındaki köyün yakınında olduğunu belirtmiştir (Dersimi 1990: 8-10). *Zeranik* aslında Ovacık'ın eski adı olup, çarpıcı bir ipucu sunuyor bize. Şöyle ki, lexicograf Hesychius 5. yy'da *Ẓarêtis*'in Perslerin Artemis'i olduğunu yazmıştı ki, bu Anahit'den başkası değildi. Anahit ya da Anahita bizzat Ermenilerce

[20] Seropyan, Ananikian'ın aksine *'çok eskiden Fırat (Yeprat) saçları darmadağınık, paçavralar giyen ve her yıl yüzlerce insanı yutan bir kadınmış,'* diye yazar (Seropyan 2003: 95). Bazı kaynaklarda adı geçen Amanoro'nun da Ermenistan'da pınarların bir tanrıçası olduğu belirtilmiştir (Jobes 1962). Bununla bağıntılı olarak kültürel ve tarihsel değişimi de hesaba katmak gerekir. Dolayısıyla bugün Murat, Fırat adları birer erkek adı olarak kullanılırken, Dicle adının bir kadın adı olmasını hayretle karşılamamak gerekir.

Efes Artemis'i ile bir tutulmuştu[21]. Russell bu adın 'İrani' bir unsur olan ve altın anlamına gelen *zar-* ile açıklanabileceğini vurgular. Zira, Anahid betimlemelerine uygun olarak altın hanım *(Osketikin)*, altın anne *(Oskemayr)*, altından yapılma *(Oskrhat)* gibi anlamlar taşıyan pek çok sıfatın sahibesi olarak dikkati çekerdi (bkz. Russell 1987: 258, dn. 58; Ananikian 1962: 26)[22].

Bu bağlamda, Munzur suyu kaynağının yanı başındaki *Zeranik* köyünün adının da aynı kökten gelme ve Anahid'i refere etme ihtimali söz konusudur. Kırmançca ve Kurmançca'da *zer* sözcüğünün altın anlamına geliyor olmasının da ötesinde, Kırmançca da aynı anlama gelen başka bir sözcüğün daha bulunması önemlidir. Nitekim, Kırmançca da *zern* sözcüğü *(Av. zaraniia)* altın, *zernen* ise altından olan, altın kaplı olan anlamındadır. Yine de bu adın 'İrani' kökten Ermenilerce türetilmiş bir yer adı olabileceği yadsınmamalıdır. *Zer/zar* kökü ile Ermenice *Palunik, Vahevunik, Arsarunik, Mandakunik, Xorxorunik, Gnunik, Saharunik* gibi adlarda görülen *-uni(k)* son ekinden mürekkep bir yer adı olsa gerektir (bu son ek için bkz. Hübschmann 1969: 386-7)[23].

---

(21) Elenler Anahita'yı bazen Afrodit ya da Athena'ya asimile etmiş olsalar da, onu daha çok Pers Artemis'i olarak görüyorlardı. Ayrıca, Ermenistan'da Til adlı küçük bir kasabada tapınağı olan tanrıça Nana da Athena'ya asimile edilmesine rağmen, başka bazı yerlerde Artemis'le bir tutulmaktaydı (Chaumont 1985: 1006-8; ayrıca bkz. Turcan 1997: 199). Anahita Ermeniler arasında Anahid ya da Anahit olarak bilindiğinden, bu onomastik nüans bu çalışmada gözetilmiştir.

(22) Bir kadın adı olarak *Altun*'un, Ermenilerde bir kadın adı olan ve Anahid kültünün bir mirası olan *Voshki* (altın) adının Ermeni Türkçesi'ndeki karşılığı olmalıdır. *İnci ve Altun* dışında kadın adı olarak bir de *Elmas* adına rastlanır.

(23) Yukarıdaki olasılığa göre bir nebze daha zayıf olsa da, Zeranik adının Kırmançça'da *zern* (altın) sözcüğüne küçültme eki olan *-ik* eklenerek türetilmiş olabileceğini belirtmek isterim. Bu olasılık esas alındığında, *Zernik* adının karşımıza çıkması beklenirken, *Zeranik* şeklindeki olası Ermeni biçiminin görülmesi bu

Sonuç olarak, antikitede neredeyse tanrı ya da tanrıçalaştırılmamış bir ırmak yokken, Munzur gibi sırtını görkemli dağlara yaslanmış bu gür, berrak kaynağın bir kutsallığa bağlanmamış olması pek olası görünmüyor. Dolayısıyla Munzur'un bugünkü İslami öyküsü öncesinde başka bir öyküye, başka bir inanca konu olduğu ve başka bir figür tarafından temsil edildiği muhakkaktır. Hele ki, yöreye yakın yerlerde meskûn olan Hurrilerin kaynak, ırmak, göl ve pınar kültlerine sahip olduğu biliniyorken... Ahmet Ünal bir çalışmasında Hurrilerin ırmak kültünü daha Batı'ya, Hitit yerleşim alanına taşımış olmalarına şaşmadığını belirtmektedir; çünkü, Hurrilerin özellikle meskûn oldukları yerler Fırat ve Dicle'nin yukarı bölgeleriydi. Kaldı ki, Hitit kültleriyle ilgili metinlerde de kısmen aynı ırmak adları geçmekteydi (Ünal 1998: 85-6).

Kayıp Bir Tanrı ya da Tanrıça'nın İzinde

Duzgı'nın Mithra'nın bir devamı olması, ilk bakışta Munzur'un da veli kimliğine büründürülmüş bir Zerdüşti tanrısı olup olmayacağı şüphesine yol açar. Dağlara kaçıp sır olan çobanlar olarak ilk bakışta kimi yanlarıyla birbirlerini andırdıklarından, Munzur'un da Duzgı gibi Mithra'nın bir devamı olup olmadığı akla gelebilir. Bununla birlikte, Taylor'un daha 1800'lü yılların ikinci yarısında Munzur adını etimoloji yoluyla Mithra'ya bağlamak istemesi, bütünüyle zorlama bir yakıştırmadan ibarettir. Elence bir coğrafya yazmasında Mithra'nın Aras ırmağıyla ilişkilendirilmiş olması da, böyle bir öneriyi gözü kapalı kabul etmeye yetmez (bkz. Taylor 1868: 327, dn.;

---

düşünceyi geriye iter. Kaldı ki, Duzgı ve Haskar adlarında görüldüğü üzere, bu yeradının da ya bu dildeki bir sözcüğün metamorfozu ya da doğrudan Ermenice olma olasılığı daha güçlüdür.

Hultgârt 1982: 14)[24]. Munzur ırmağına yakın başka eski kült merkezlerinin varlığı, bu önerinin titizlikle değerlendirilmesini gerekli kılar.

Hewsen'in yakın bir tarihte yayımlanan *'Armenia, A Historical Atlas'* adlı yapıtında yazdığına göre, Çemişkezek'in Elence adı olan *Hierapolis* ('kutsal şehir'), buranın hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir kült merkezi olabileceğini göstermektedir (Hewsen 2001: 53). Ovacık'a olan mesafesi nedeniyle Çemişkezek'in geçmişte bir tür kült merkezi olma savı dikkate alınabilir.

Çemişkezek'in dışında Kemah da eski bir kült merkeziydi ki, burası Munzur dağının hemen kuzeyinde yeralmaktadır. Bu kült tanrı Aramazd'a aitti. Aramazd ya da Ormizd olarak da bilinen bu tanrı, Zerdüştiliğin baş tanrısı Ahura Mazda'nın Ermenistan'daki adıydı. Helenistik dönemde Zeus'la özdeşleştirilen bu tanrıya ait Kemah'da bir tapınak bulunuyordu.

Aramazd'ın doğumuna ya da mitolojik nesebine dair herhangi bir bilgiye erişilmemiştir. Bu bilgi eksikliği, Duzgı'nın aksine nesebi belirtilmeyen Munzur'u anımsatır[25]. O bekar bir figür olarak da Munzur'a benzemektedir. Yalnızca Ortaçağ'a ait martirolojik bir yazmada Anahid'den onun eşi olarak söz edilmiştir ki, bu yine *Zeranik* aracılığıyla bugüne taşınabilir (Ananikian 1964: 23).

---

[24] Bedrosian, bir Elen söylencesine göre Mithra'nın Ermenistan'da Arax nehri kıyısında bir yerde doğduğunu yazar (bkz. Robert Bedrosian, 'Soma among the Armenians', http://rbedrosian.com/soma. Htm).

[25] Molyneux-Seel'in aktardığı versiyonda, 'Muzur' Topuzanlı aşiretinden Şeyh Hasan'ın oğlu olarak geçer. Babasından ayrıldıktan sonra Büyük Köy'de Ali Haydar Ağa'nın yanında çobanlığa başlar. Munzur'un babası Kures gibi kutsal bir figür olmayınca, zamanla kurgulanan isim unutulmuş ve Munzur da adeta nesebi bilinmeyen bir figüre dönüşmüştür. Nuri Dersimi onun vaktiyle Ovacık'ın *Kedak* köyünde Cemşid adlı birinin çobanlığını yapan kimse olduğunu yazmıştır. Sevgen'de ise, Munzur Kara Hacı adlı bir ağanın çobanı olarak geçmektedir.

Munzur'un Aramazd'ı çağrıştıran bir başka özelliğini de Evliya Çelebi'nin aktarımlarından çıkarmak mümkün. Onun yazdığına göre, Munzur gözelerinin kuzeyindeki bir dağda Munzur Baba'nın diktiği bir siyah ağaç vardır ki, bu Ahura Mazda'nın Haraiti dağına diktiği kutsal Homa ağacını anımsatır (bkz. Eliade 2003: 289). Olasılıkla çok önceleri Munzur suyunun kaynağını tanrıça Anahid simgelerken, onun kuzeyinde varolduğu söylenen kutsal ağaç da tanrı Aramazd'ın simgesiydi. Kaldı ki, bu öğelerin birliği *(kaynak ve ağaç)* mitolojide eril ve dişil figürlerin birliğini ifade etmektedir (Jobes 1962: I, 1672). Yine de gerek Aramazd, gerekse Munzur hakkında yeteri kadar bilgi mevcut olmadığından, bunun şimdilik yalnızca en önemli olasılık olarak değerlendirilmesi gerekir.

Başlangıçta Munzur'un Zerdüştilerin su *yazatası* Apam Napat'ın bir devamı, Munzur dağının da adını Apam Napat'tan aldığı kabul edilen ve bazı eski coğrafyacılarda *Niphates* olarak geçen dağ olup olamayacağını düşünmüştüm. Bunu doğrulayabilecek verilerle karşılaşmadığımı belirtmeliyim. Herşeyden önce, Apam Napat gibi Zerdüştilerin büyük su *yazatalar*'ı Ermeni panteonunda bir yere sahip olmuş olsalar da, eski Ermenistan'da su tapınımıyla ilişkili görülmezlerdi (Ananikian 1908: 797). İkinci bir neden ise, Niphates dağının yeriyle ilgilidir. Bu dağın Dicle'nin kaynağına yakın bir yerde olduğunu savunan eski görüş bir heyecan yaratsa da, onu Munzur'la doğrudan ilişkilendirecek herhangi bir gerekçe sunmamaktadır. Kaldı ki, daha yeni ve yaygın olan yaklaşım onu çok daha doğuda, Van gölüne yakın bir yere yerleştirmektedir (*Niphates* için bkz. Minorsky 1965 ve Syme 1995)[26].

---

[26] Her ne kadar sudaki parlaklığı ve 'ateş'i de simgeleyen Apam Napat'ın Ermeni mitolojisindeki konumu nedeniyle bir ilişki kuramasak da. Elazığ folklorundaki *Çayda Çıra* oyununun köken itibariyle başka figürlerin temsil ettiği, ancak özünde ateşle suyun buluşmasını simgeleyen bir ritüel olabileceğini söyleyebiliriz.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra tek bir noktanın belirginleştiğini düşünüyorum. Şimdilik 'kim' olduğu bilinmese de, özellikle Munzur nehrinin kaynağının eski bir kutsal figür tarafından temsil edildiği muhakkaktır.

Munzur Astromitolojik Bir Figür mü?

Munzur söylencesi aslında İslami bir söylence olduğuna göre, tarihsel olarak o ya İslami döneme aitti ya da çok eski bir dönemde, 'Cahiliye devri' denilen pre-İslamik Arap dönemindeki Kâbe ziyaretine ilişkin kimi uygulamalardan esinlenerek oluşturulmuştu. O dönemde Arapların bir bölümü Kâbe'ye giderken yanlarına yeteri kadar yiyecek almazlardı; çünkü, Hac sırasında Mekke'ye azık götürmek günah sayılırdı. Bu inancın arkasında kentin ticaret erbabı bulunuyordu. Bu onların gelen paralı hacıları yolabilmelerinin en muteber yollarından biriydi (bkz. Ateş 1996: 183; ayrıca bkz. Juynboll 1918: 10). Bu yasak İslami devirde hemen terkedilmemişse, öykünün kaynağını bu yasaktan alan bir ilhama dayanıp dayanmadığı tarihsel olarak araştırmaya değerdir.

Bu mitin oluşumunda tarihsel olayların yanı sıra bazı astrolojik unsurların mevcudiyeti de tartışmaya değerdir. Zira, söylencelerin bir çoğunda görüldüğü üzere onlar kimi yanlarıyla astrolojiyle ilişkilidirler. Samanyolunun bir yandan mitolojide bir yol olarak geçmesi, öte yandan etimolojik olarak kimi dillerde süt anlamına gelen

---

Eski Ermeni tarihçilerinin yazdığına göre, Palat ya da Paşat dağının (?) zirvesinde Aramazd ve Astyik'e (Venüs) ait bir ev vardı. Aşağıdaki dorukta bir 'ateş evi', dağın eşiğinde ise Buth olarak bilinen güçlü bir kaynak vardı: *'Onlar Ateş kızkardeş ve Kaynak biraderi yaktılar.'* (Ananikian 1964: 39, 56). Taylor, Horenli Moses'de geçen bu ifadeyi Mithra ile Anahita'ya yormak istemiş ve Munzur'a bağlamıştır (bkz. Taylor 1868: 327, dn.).

sözcüklerle ilişkili olması böyle bir tartışmanın düşünsel altyapısını oluşturmaktadır. Nitekim, o Romalılarda *via lactea* olarak bilinirdi ki, süt yolu demektir. Elence *galaxia* ise süt anlamına gelen *gala/galactos*'tan türetilmiştir. İngilizce *milky way*'i de kaydedebiliriz.

Samanyolu aslında gökyüzünde hep bir bağlantı noktası *(axis)* olarak görülmüştür. Bu nedenle genellikle bir yol olarak kavramlaştırılmış, cennete giden yol da pek çok kez onunla özdeş tutulmuştur. Töton aşiretlerinden *(Teutonic)* bazıları yarı tanrı ya da kahraman Waetla'ya atfen onu *Watling Caddesi* olarak anmışlardır. Galliler arasında o 'Aziz James'in yolu' *(Hynt St Ialm)* ya da 'rüzgar yolu' *(Heol y gwynt)*, İtalyanlar arasında 'Loretto'nun kutsal caddesi', İspanyollarda '(Compostellali) Aziz Iago'nun yolu', Almanlarda 'Jacob'un yolu', Rumenlerde 'Trajan'ın yolu' olarak bilinirdi. İlk Hıristiyanlar arasında bile, o bazı merkezi ziyaretgâhların 'kutup yıldızı'na eşlik eden ziyaret yoluyla özdeş tutulmuştu[27].

Türkçe'deki *samanyolu* sözcüğünün de Farsların 'saman çeken' anlamındaki *kahkeseni*'nden esinlenerek oluşturulduğu, ancak sonraları ona yine Farsların etkisiyle 'Hacılar yolu' ya da 'Hac yolu' dedikleri de belirtilmektedir. Müslümanlar ise, samanyolunu Mekke'ye giden yol olarak görmekteydiler ki, aynı inanç Kürtler arasında da mevcuttur (Jobes 1962: II, 1104; Nikitin 1986: 429).

Bu veriler karşısında, Hac yolunu mucizevi bir biçimde aşan mitolojik kahramanın kerametinin de aslında *astromitolojik* bir motif olup, sonradan velilerin keramet öykülerine monte edildiği düşünülebilir. Tıpkı aslana binen duvar yürüten velilerin kerametlerinde olduğu gibi...

---

[27] Bkz. Penny Drayton, 'Royal Roads and the Milky Way', www.indigogroup.co.uk/edge/Royaldrds. Hlm

Mitolojide ırmak dünyevi olmasının yanı sıra pek çok kez göksel bir anlama da sahiptir. Bu, diğer bazı mitolojik öğe ya da motiflerde görüldüğü üzere onun da astrolojik kökenli olmasından ileri gelir. Bu nedenle göksel ırmak bazen dünyevi olanlarla özdeşleştirilmiştir. Sözgelimi, gökyüzünün güney yarım küresinde bulunan ve Arapça *al-Nahr* olarak bilinen burç, bir inanışa göre Nil'i temsil etmektedir; çünkü, Nil güneyden gelmekte ve en çok yükseldiği vakit, *Nahr* burcu ufkun güney noktasından kuzeye akar gibi görünmektedir (Hartner ty: 189-90). Bu inancın daha eski bir tarihi olmalıdır. Zira, yalnızca yerleşik halklar arasında değil, eski bazı kabilelerde de samanyolu benzer inançlara konu olmuştur. Sözgelimi, Avustralya'nın güneydoğusunda yaşayan bazı kabilelerin yüce tanrısı Baiame de bir akarsuyun yanında *(Samanyolu)* yaşamaktaydı (Eliade 2003: 63).

Bunların dışında bir de 'su taşıyıcı' *(Aquarius)* olarak bilinen bir burç vardır ki, Hartner'in belirttiğine göre bu burç ikonografik olarak Sümerler döneminde sıklıkla bir dağın üzerinde duran bir tanrı olarak betimlenmektedir. Bazen bu tanrının tuttuğu iki vazodan, bazen de omuzlarından balıkların yüzdüğü sular akmaktadır. Hartner'a göre balık burada parlak yıldız *(Fomalhaut)* ile *Piscis Austrinus* yıldız kümesini temsil eder (Hartner 1965: 8-9). Eski Mısır'da temiz bir insan olarak tanınan sıradan bir rahibin bu özelliğinin bir vazodan akan su ideogramı olan *wzb* fiiliyle ifade edilmiş olması bu tipolojiyi çağrıştırmaktadır. Böylece o, temizliğiyle kutsal ırmak Nil tarafından takdis edilmiş varsayılmaktadır (bkz.Witt 1997: 89).

Bu tipoloji *(Aquarius)* her ne kadar süt döken Munzur'u anımsatsa da, onun doğrudan böyle bir astrolojik arka plana sahip olduğu kanısında değilim; çünkü, böyle bir düşünce taslağında, söylencenin diğer varyantlarında neden süt dökme motifinin varolmadığı gibi ciddi bir sorunla karşılaşırız. Ayrıca, Munzur söylencesinin yöredeki bazı versiyonlarında da süt dökme motifi bulunmamaktadır.

Munzur'un Döktüğü Süt ve Bir Çağrışım Olarak Süt Libasyonları

Munzur'un bugünkü öyküsünün yöreye sonradan taşındığı ve nehrin antik zamanlardan itibaren bir kutsallığa bağlandığı bir biçimde açıklığa kavuştuktan sonra, sorun öyküden geriye kalanı değerlendirmek ve buradaki kutsallığın hangi uygulamalarla inşa edildiğini kestirmek olmalıdır.

Öykünün diğer varyantlarında (Filistin ve Fas) süt taşıma, kaçma ya da süt dökme gibi motifler bulunmadığından, bunların eski dönemlere mi ait olduğu, yoksa kurgulanırken zorunlu olarak eklenen motifler mi olduğuna yanıt bulmak zorundayız. Bu bakımdan, onun yöre kültürüne dahil olduğu tarih önem taşır. Bir tekrara binaen vurgulamam gerekir ki, kaçış Duzgı'yla ilgili öyküde de geçmekte olup, yöreye sonradan dahil olan sosyo-kültürel katmanın eski dinsel öz-neleri senkretize etme çabalarına dayanmaktadır. Nihayet bu iki karakter, ancak sırra kadem basan figürlere dönüştürülebilmişlerdir. Dolayısıyla kaçış tasavvufi kökleri olan senkretist yönteme özgü bir motif sayılabilir. Bu yöntemin başarısının arkasında söz konusu figürlerin dağlarla özdeşleştirilmiş olmalarının da payı bulunur.

Munzur'un süt dolu bir bakraç taşıması ve kaçarken sütü dökmesi ise, kaçış motifine benzer olarak öykü kurgulanırken eklenmiş olabileceği gibi, daha öncesinde yöre insanına ait bir etkinlik olup, yeni öyküye iliştirilmiş de olabilir. Böyle bir olasılık gerçek/çi kabul edildiğinde, bunun bir libasyon olduğunu düşünmemek için hiçbir neden olmasa gerek[28].

---

[28] Libasyon tanrılara daha çok sıvı olan bazı sunularda bulunulmasıdır. Su, süt, şarap ve kan libasyonlarının yanı sıra, bal, yağ gibi şeyler de sunulurdu. Bugün Müslümanların kurban kesimi sırasında çukur açıp, kanın buraya akıtılması bu tür eski geleneklerin kültürel anlamlarının zayıflamış ya da dönüşmüş bir devamıdır.

Hititlerde pınarların başında libasyonların yapıldığı biliniyor. Urartuların da açık kutsal alanlarda libasyon yaptıkları tahmin edilmektedir. Bu bağlamda Urartulardan kalma sunu çanaklarının Mazgirt Kaleköy'de tespit edilmiş olması önemlidir (bkz. Engelhard 1970: 190; Çilingiroğlu 1998: 233; Işık 1989: 18). Zerdüştilerde de libasyon ritüel(ler)i olup[29], Strabo'nun tasvirine göre bir pınar, nehir ya da göl kıyısında yapılırdı; ancak, libasyon suya ya da ateşe dökülmez, su yakınında bir yere akıtılırdı (bkz. Benveniste 1929: 52).

Geleneksel Zerdüştilikte libasyon muhtemelen her aile reisi tarafından bir pınar ya da gölet yakınında düzenli olarak yapılmaktaydı. Hemen her Zerdüşti aile reisinin en az yılda iki kez bu libasyonu yaptığı belirtilmektedir. Libasyonun yapıldığı dönemde (Mart-Nisan) genç kızlar bir tas süt hazırlayıp, onu köyün etrafında tur atarak taşırlar ve *ôwzûr* denilen libasyonun birazını akan her su akıntısına, derelere dökerlerdi ki, libasyon törenlerinde süt temel bir unsur olarak görülmüştür (Boyce 1984: 4; Boyce 1966: 111, 115). Bu uygulama, Munzur'un çok eskiden beri kutsal olduğu kuvvetle muhtemel olan '*Ziyaret*' köyünde köylüler tarafından kovalanışını ve kaçışı sırasında süt döküşünü anımsatmaktadır. Öyküdeki bu motif böyle bir kültürün izlerini mi taşıyor, yoksa o da öykünün kurgusal bir parçası mı? Doğrusu, söylencenin bilinen varyantlarında süt dökme motifi olmadığından, öykünün Munzur ırmağının kaynağıyla iliştirilmesi böyle bir temayı gerekli kılmış görünüyor. Kaldı ki, söylencenin hiç değilse bir versiyonunda süt dökme motifine rastlamadığımı bir kez daha vurgulamak isterim. İlginç olan, Doğu Dersim'de aynı

---

[29] Mary Boyce *ataş-zohr* ve *ab-zohr* adlı iki Zerdüşti libasyon rituelinden sözederken, De Jong ise bunun kısmen doğru olduğunu düşünür. De Jong'a göre, Strabo *ab-zohr*'u bir kurban ediminin yalnızca bir bölümü olarak onu libasyon olarak anmış olsa da, o aslında rituelin en önemli bölümü değildi (De Jong 1997: 355).

öykü kimi farklarla Duzgı'ya maledilmişken, Batı Dersim'de buna süt dökme teması eklenerek Munzur'a iliştirilmiş olmasıdır.

Ayrıca, bugün yörede daha çok Duzgı hakkında anlatılan kışın hayvanları tok tuttuğuna dair öykünün Molyneux-Seel tarafından Munzur ile ilgili aktarılmış olması, iki figür arasındaki etkileşime işarettir. Bu bağlamda Munzur söylencesinin *Velayetname*'de Hacı Bektaş'a dair anlatılan öykünün mü, yoksa Êzdilerin Arafat ritüelinin geçmişin bir işareti olarak yöreye göçenlerce mitolojileştirilmesinin mi bir etkisi olduğu tartışılabilir. Fakat sonuçta, tıpkı Duzgı için kesilen kurbanların daha çok adını taşıyan dağda kesilmesi gibi, Munzur'a adanmış kurbanların da bu ırmağın kaynağında kesilmesi, buranın eski bir kült merkezi olabileceğini göstermektedir.

Munzur'a Ağıt ve Ağlama Törenleri

Feryat figan yakın bir geçmişe dek Dersimli Alevi Kürtlerin bazı ibadetlerinin adeta bir parçasıydı. Sözgelimi, Duzgı dağına ibadet için çıplak ayakla tırmanan 'Dersimliler', ağlayıp sızlanarak ondan medet umar, dua ederlerdi[30]. Bunun yalnızca Munzur'la sınırlı olmayıp, özellikle Duzgı kültünün bir parçası olması, Munzur'un kültürel kaynaklarına dair olası bir ipucunun geçerliliğine gölge düşürmektedir. Zira, bu ağıt riti belki de Duzgı kültünün etkisiyle Munzur'a iliştirilmişti.

---

[30] Burada Dersimliler terimini tırnak içine almam, yakın bir geçmişte bu coğrafyada yaşayan Dersim Ermenilerinin yadsınmaması içindir. Tarih bir yandan bugünden dünü, dünden bugünü ve gelecegi 'inşa' eden yanıyla, öte yandan ideolojik içeriğiyle çoğu kez bu tür anakronileri kışkırtsa da, yörenin yakın geçmişinde kendileri gibi kıyıma uğramış bir halkın, bugünkü Dersim tarihyazıcılığında Dersim ya da Dersimli kavramlarından dışsallaştırılarak örtük de olsa yok sayılmaya çalışılmaları ciddi bir çelişkidir. Bu, Dersim kavramının yer yer coğrafi ve kültürel içeriğinin tarihsel gerçekliklerden soyutlanarak kurgulandığını göstermektedir.

Yöre halkının özellikle ağlayıp sızlanarak Duzgı'dan medet ummaları onun prototipi olan Mithra'nın öte dünyaya geçişte üstlenmiş olduğu yargıçlık rolünü hatırlatır. Böylece topluluk ağlamakla ebedi kurtuluşlarının kolaylaşacağını düşünmüş olmalıdır. Fakat, bu düşünce kanımca doğrulanabilir verilere sahip değildir. En azından Zerdüştilerde ölüm sırasında ağlayarak yas tutmanın yasak oluşu, bu feryat figan ritlerinin ölüm sonrası yaşam için yapılan bir yatırım olmadığını gösterir (bkz. Rinngren-Ström 1990: 49). Bu Zerdüşti yasağının, kaynağını kötülükle savaşan bedenin zayıf düşmemesi gerektiği şeklindeki inançtan aldığı belirtilmektedir.

Bu ağlama ritüellerinde Semitik bir etkiden söz etmek daha gerçekçi görünmektedir. İslam peygamberinin torunu Hüseyin için yapılan Şiilerin ağlama törenleri de bu etkiye bağlanmıştır. Nitekim, Hüseyin hariç hiçbir velinin cenazesinin yeniden temsili yapılarak anılmayışı ile ritüelin Mezopotamya'da başlamış olması, İslam'da benzeri bulunmayan bu uygulamanın aslında tanrı Adonis için yapılan ritüellerin bir devamı olduğunun işaretleridir (Oğuz 1990: 305-7). Resmi dökümanlar Dumuzi adına yapılan ağıt törenlerinin ilk kez Mari'de görüldüğünü kaydetmiştir. Ugarit'te de bu ritüele rastlanır[31]. Nitekim, Ugarit mitolojisinin tanrılarından Baal öldüğünde, baş tanrı El de benzer davranışlarla ona ağıt yakar; tahtından iner, yere oturur, başına toz toprak serper, çula çaputa sarınarak bir taşla yüzünde çizikler açar. Bu törenlerde kendi bedenini yaralama, saçını yolma gibi davranışlar da gözlenirdi; ancak, Attis kültünde bilinen ve orgiastic bir şenliğin sonucu olarak görülen kendini iğdiş etme gibi ekstrem davranışlar Dumuzi'yle ilgili değildi (Alster 1995:

[31] Bu mevsimsel ritueller bazen ağıt *(mourning)*, bazen de feryat û figan ritleri *(howling and wailing)* olarak anılır; biz burada bazen ağıt, bazen ağlama terimini tercih ettik.

1573-77; Hooke 1991: 103). Türkçe'de *Eylül* ayını ifade eden sözcük, köken olarak antik Mezopotamya'da Dumuzi adına hasat mevsiminde yapılan bu ritüellerin adıyla ilişkili olup, ağlama, inleme, feryat anlamlarına gelmektedir. Eski Babil'de bu adın ayı *Ululu* idi. Gaster'in tespitine göre, Filistin'de özellikle Shechem yerlilerince *hillulim* olarak bilinen bu ritin adı, Demeter ve Kore adına yapılan törenlerinin ağıtı olan *iouloi/houloi* ve Oschophoria'nin Attis festivalindeki geleneksel çığlık olan *eleleu* adlarıyla ilişkilidir (Gaster 1950: 13-5).

Zerdüştilikte ölüm sırasında ağlama ya da ağıt yakma yasak olduğuna göre, Kappadokya'daki Magilerin günlük ritüelleri sırasında ağıt yakmış olmaları bunun Semitik bir etki olduğunu göstermektedir. Anahid adına Akilisene'de yapılan ritüeller gibi 'ölen dirilen tanrı' için yapılan ağlama ritlerinin de Semitik kökenli oluşu, Dersim'deki dinsel kültüre ait kimi öğelerin dolaylı ya da doğrudan 'tanrı Adonis'in memleketi' üzerinden geldiğini gösterir. Yanı sıra *Rocê Xızıri*'den (Hızır orucu) sonra yapılan *qavut*'un, 'ölen dirilen tanrı'yla ilgili olması söz konusu kültürel alışverişin örneklerindendir (bkz. *Hızır, Hazır, Nazır*).

Bugünkü dağlık Dersim yöresi ve Toros dağ duvarı antikiteden bu yana yerleşik kültürlerden farklı dinsel yorumlara sahiplik ettiğinden, pek tabiidir ki burada yaşayan topluluklar arasında bazı kültürel alışverişler olmuştur. Antakya ve civarıyla Dersim arasındaki -doğrudan ya da dolaylı- bir kültürel alışveriş de Xızır kültünde kendini göstermektedir. Xızır kültünün topoğrafyası bu konuda önemli ipuçları verir. Ona ait kutsal yerlerin daha çok Küçük Asya yarımadasının politik ve dinsel sınırlarında görülmüş olması, diğer faktörler saklı kalmak kaydıyla bununla ilişkilidir (bkz. Wolper 2000: 310).

Yöre halkınca yakın bir geçmişe kadar *Mızûr* ya da *Muzur* olarak anılan bu dağ, Ermenilerce *Muzur/Mzur*, Araplarca *Marûr* ya da *Mazûr*, Elenler ve Romalılarca *Mouzoura* ya da *Muzuron* olarak adlandırılmıştır[(32)]. Araştırmacıların birbirinden farklı önerileri bir yana, Munzur adının kökeni hakkında bugüne dek tarihsel bir araştırma yapılmadığından, bu adın geçmişinde söylenceye dair bazı ipuçlarını gizleyip gizlemediği tam olarak açıklığa kavuşmamıştır[(33)].

Adın kaynağı konusunda şimdiye dek öne sürülen en önemli sav, E. Herzfeld'e aittir. Ona göre, MÖ. 1152'de Asur kralı I. Tiglat-Pileser'in yukarı Mezopotamya'ya yaptığı akın dolayısıyla Asur yazıtlarında geçen *Muzri* (ülkesi) bu yöredir (Umar 1993: 583)[(34)].

Joseph Sandalgian'ın hazırlamış olduğu, MÖ. 4 ila MS. 5. yy'ları kapsayan büyük ve Küçük Ermenistan haritasında da *Musri* adlı bir yer geçmektedir ki, Hozat'ın *(Hozan)* güneybatısısında, Malatya'nın *(Melitene)* ise kuzeydoğusunda bir yerde gösterilmektedir. Haritada bugünkü Munzur'a karşılık olarak da *Mnşour* adı geçmektedir (bkz. Sandalgian 1917).

[(32)] *Mouzoura* için bkz. Kroll-Roaf-Simpson-Sinclair 2000: 1276; Cebel *Marûr* ya da *Mazûr* için bkz. Le Strange 1930: 116; *Mzur/Muzur* için bkz. Hüpschmann 1969: 285.

[(33)] Taylor'un önerileri için bkz. Taylor, 1868: 326-8, dn. Bilal Aksoy'un yakın zamanlarda yapmış olduğu yorumlar için bkz. Aksoy, 2000: 50-1. Tankut'un Sumerce'ye bağlayan yorumu için bkz. Tankut, 1994: 433.

[(34)] George Rawlinson ise, Asur yazıtlarında iki *Muzr/Musr*'dan sözedildiğini belirtmekle birlikte, Tiglat-Pileser'in sefer düzenlediği çok fazla dağlık bir bölge olan kuzeydoğu *Musr/Muzr*'un. büyük Zap ile Doğu Habur arasında kalan Zagros'un sınırındaki bölge olduğunu öne sürer (Rawlinson 1864: 316).

Muşri ya da Muzri'nin nerede olduğu üzerine literatürde muhtelif görüşler bulunurken, genellikle Asurca'da sınır, sınırboyu gibi anlamlara gelen *mişru* sözcüğüyle ilişkilendirildiği görülmektedir. Muss-Arnolt'da '*Muçri*' yer adının Salmanassar I (yaklaşık MÖ. 1300) döneminde Torosların güneyini ya da bir ihtimal Toroslar ile Anti-Toroslar arasındaki yeri ifade ettiği belirtilmişken, bunun genel olarak Kilikya'nın sınırlarına atfen kullanıldığı kabul edilmektedir (Muss-Arnolt 1905: 576; Garstang 1910: 342-3; Kinlaw 1967: 304-5; Achtemeier 1985: 643; Bing 1985: 122)[35]. Aslında Muşri, semantiğine uygun olarak yalnızca Kilikya'nın sınır bölgelerini değil, tarihsel kaynaklardan öğrendiğimize göre başka 'sınır' coğrafyalara da isim olmuştu. Bunlardan birinin Mısır olduğu düşünülür ki, Wright'a göre Tevrat'ta *Mizrayim* olarak geçen Mısır, Mısırlılarda *Mazor*, Farslarda *Muzraya*, Asurlularda *Muzur*, Araplarda ise *Misr* olarak biliniyordu (Wright 1884: 81). Asurca sözlüklerde *muşritu* sözcüğünün 'Mısır'dan' anlamına geldiği görülmektedir. Bu sözcük aynı zamanda Mısır hıyarını ifade ediyordu. *Muşurîna* ise, bir Asur metninde geçen bir Fenike tanrısıydı ki *(Gottheit)*, literatürde onunla ilgili herhangi bir bilgiye rastlayamadım (Krebernik 1997: 499).

---

[35] Bing *Muşri*'nin (Tevrat'taki *Mişrayim*) modern yorumcular tarafından Mısır değil de, Kappadokya olarak çevrildiğini yazmaktadır. Bing'in dayanak gösterdigi tarihsel veri ise, Muşri'den getirtildiği belirtilen atlardır (Bing 1985: 122). Bu bağlamda, Kappadokya adının genel olarak 'güzel atlar ülkesi' olarak anlamlandırıldığını hatırlatmak isterim. Ancak şunu da eklemek gerekir ki, Sargon ve Sennacherib zamanında Muşri yabancı bir toprak olarak anılmıyor, aksine Asur'un bir parçası olarak geçiyordu. Üstelik, Munzur gibi hemen ayağında su pınarları bulunuyordu. Ninova yakınlarında olduğu için. Sennacherib Akkadcası ile *nambâ 'ê sa (sêpe)* Muşri'den, yani Muşri'nin ayağındaki su pınarlarından Ninova'nın sulama sorunu için yararlanmayı hesaplamıştı. Muşri'nin MÖ. 12. yy'da Asurlularca zaptedilmiş olduğu da öne sürülmüştür (Tawil 1982: 200-1).

Fırat'ın da yardımıyla, Munzur dağları geçit vermez özelliğiyle bugünkü Dersim'in tarihte genel olarak sınır ya da sınırboyu konumuna sahip olmasına zemin hazırladığından, *muşri* (sınır, sınırboyu, sınır ülke) sözcüğü zamanla Munzur dağlarının adına da kaynaklık etmiş olmalıdır. Bugünden tarihe yüklenen bir kavram olarak Dersim, gerçekten de eski zamanların sınırda yeralan bir masal ülkesi gibidir. O pek çok devlet ya da imparatorluğun coğrafi ya da kültürel sınırındaydı. Hititler, Urartular, Romalılar, Partlar ve bir dönem Bizans'ın coğrafi ya da kültürel sınırı/sınır bölgesi olmuştur. Kendi başına bir merkez de sayılabilen yörenin bu özelliğinden ötürü, büyük ölçüde ona bu özelliği bağışlayan dağlarına zamanla *Muşri/Muzri/Muzru* adı verilmiş olmalıdır (Aksoy 2002). Kaldı ki Muşri, Sandalgian'ın tarihsel kesiti MÖ. 4 ila MS. 5. yy'larla sınırlandırılmış haritasında Malatya'nın kuzeydoğusunda anılır.

Muhtelif kaynaklarda bu adın varyantları arasında *Muzir* ya da *Mizru*'ya rastlanmış olması önemlidir. Diğer varyantlarından *Muşur* ve *Mısır*'ı da anmak isterim (bkz. Röllig 1993-97: 264-5; Kessler 1997: 497). Kinlaw sözcüğün klasik Akkadca'da *Muşur* olarak geçtiğini belirtirken, Röllig *Mi-iz-ri(-i)*'yi Hititçe'deki biçimi olarak anar. Antikite'de bu ve buna benzer adlar birer kişi adı olarak da kullanılmıştır.

Nitekim, Nuzi kişi adları arasında *Muzru* (Mu-uz-ru) adlı bir köleye rastlanmaktadır. Bunun *Muşru* ile ilişkili olabileceğine işaret edilmiştir. Asur kişi adları arasında da *Mu-şur-ri, Mu-şur-a-a ve Mi-şir-aa* adlarına rastlanmaktadır (Gelb-Purves-Macree 1943: 101; Tallqvist 1966: 138, 140).

Ugarit'te bulunan Akkad metinlerinde geçen kişi adları arasında *mişru*'dan türediği düşünülen bazı isimler göze çarpmaktadır; *Mi-iş-ra-mu-wa, Mu-uş-ra-na, Mu-uş-ri-ya* gibi. *Mizramuwa* Hititlerlerde de bir kişi adı olarak kullanılıyordu (Kinlaw 1967: 304;

Laroche 1966: 119)[36]. Kısacası, *muşri/mişru* sözcüğü yer adlarında olduğu kadar, bazılarında açık olmasa da kişi adlarında da kendini göstermekteydi.

Muzur ya da Muzir adı da çok büyük bir olasılıkla Asurca sınır, sınırboyu anlamlarındaki *muşri/mişru*'dan gelmekle birlikte, onun zamanla Munzur'a dönüşmüş olmasında Arap fonetiğinin rolü olmuş olabilir. Nitekim, Dersimli Alevi Kürtler ve Ermeniler yakın zamanlara dek onu *Muzur* ya da *Mızur* olarak anarken, Evliya Çelebi'nin 17. yy'da onu 'Munzir Baba' *(Mundhir)* olarak kaydetmiş olması dikkate şayandır; çünkü, farklı bir anlam ve kökene sahip olsa da, *Mızur* ya da *Muzur* adını andıran *Mundhir/Munzhir*, Arapça'da bir kişi adı (erkek) olarak kullanılmaktadır. Bu ad müjdeleyen, haber veren, ikaz eden anlamlarına gelmektedir ki, aynı zamanda Allah tarafından insanlığı uyarmak için gönderilen habercinin adıdır. Kur'an'da (Saad süresi 38: 65) şöyle denir: *'Ey Muhammed de ki! 'Ben tek Munzir'im'* (Ahmed 1999: 134). Steingas'ın *Farsça-İngilizce Sözlüğü*'nde ise, *munzir* sözcüğü uyaran, tavsiyede bulunan anlamına geldiği belirtilerek bir aşiret adı olarak da kaydedilmiştir (Steingas 1930: 1326). Steingas bu aşiretin nerede yaşadığına ve hangi dili konuştuğuna dair bilgi vermese de, benzer bir adı taşıyan bir aşirete Güney Kürdistan'da rastlanmaktadır ki, Jwadieh onu *Muzuri*, Nikitin ise *Mizuri* olarak anmaktadır; Şerefname'de ise *Mizurî*

---

(36) Laroche bunun 'büyük dağ' anlamına geldiğini belirtirken, Carruba Hititçe bu adın yanı sıra bir Likya kişi adı olan *Mizretije*'deki ilk unsur olan *mizra-*'nın saf, temiz, parlak anlamlarına geldiğini öne sürmüştür (Laroche 1966: 119; Melchert 1994: 273-4). Neumann da Likya kişi adlarından olan *Mizretija*'daki kök sözcüğün *mizret-* olduğunu ve Hititçe'de parlak anlamına gelen *misri-* ile ilişkili olduğu kanısındadır (Neumann 1983: 131). Kammenhuber ise, *Mizra-muwa* adındaki *Mizra*'nın 'Mısırlı' anlamındaki *Mizri* ile ilişkili olduğunu düşünür (Kammenhuber 1968: 76, dn. 236, 111, dn. 350).

olarak geçer (Jwadieh 1999: 71; Nikitin 1986: 154, 159-60). Araştırmacılar bu aşiretin de adını Muşri'den aldığını öne sürmüşlerdir (Olmstead 1968: 332-3)[37]. Sözü edilen dağın *(Muşri)* Ninova'nın kuzeydoğusundaki Cebel Bashiqah olduğu belirtilmektedir ki, buna göre *Muzur* < *Muşri* savı bir başka yörede daha doğrulanmış olacaktır.

Sonuç

Bu araştırmada Munzur söylencesi analiz edilerek yörenin kültürel geçmişi aydınlatılmaya çalışılmıştır. Dersim'in öteden beri yazılı bir tarihe sahip olmayışı, bu analizin pek çok yerde bazı ihtimaller üzerinden yapılmasına yol açmıştır. Fakat, bu ihtimaller dolaylı da olsa, mümkün olduğunca tarihsel verilerden yola çıkılarak öne sürülmüştür. Mümkün olduğunca diyorum, çünkü yazılı bir tarihe sahip olmayan toplulukların tarihini yazmanın güçlüğü bilinmektedir.

Munzur'a dair mevcut anlatımlar yazıya geçirilen söylencenin versiyonlarından ibaret olduğundan, analizin kapsamı da buna bağlı olarak sınırlı oldu. Bununla birlikte, bu külte ait kimi noktaların aydınlığa kavuştuğu söylenebilir. Söylenceye farklı biçimleriyle Filistin, Fas gibi başka ülkelerde de rastlayışımız, şimdilik zamanını tam olarak kestiremesek de onun yöre kültürüne sonradan dahil edildiğini gösterir. Buna aracılık edenler Bektaşiler mi, Êzdiler mi ya da başka bir topluluk mu, bu ileride üzerinde önemle durulacak bir tartışma konusudur. Burada olası bir Êzdi etkisini irdeledim. Kesin bir

---

[37] Olmstead bu adı *'Misuri'* olarak anar ve topluluğu bir klan olarak tanımlar. Bu, belki de Layard'dan günümüze gelen bir telaffuz sorunudur. Zira, Layard bu Kürt aşiretini muhtemel bir benzetmenin de etkisiyle *'Missouri'* olarak anmıştır. Mark Sykes da 'The Kurdish Tribes of the Ottoman Empire' adlı makalesinde, onu *Misuri* olarak kaydeder.

sonuca varmış olmasam da, şimdiye dek bilinmeyen bu olasılığı günışığına çıkardım. Yine de Munzur'un popüler öyküsünün Bektaşilerin Dersim'i fütuhat programı çerçevesinde yöreye monte edilmiş olma ihtimali bütünüyle ölü bir ihtimal değildir. Evliya Çelebi'nin Munzur'dan söz ettiği halde, şu ya da bu nedenle bu kerametten söz etmeyişi, bu olasılığın tümüyle yadsınamayacağına olanak tanımaktadır. Bir başka ve tersinden bir olasılık ise, Velayetname'deki öykünün Dersim'den bir alıntı olduğudur.

Munzur nehrinin kaynağına gelince, o muhtemelen daha eski bir külte konu olduğundan, burada bazı olasılıklar belirginleştirilerek mevcut olanaklar ölçüsünde bunlar tartışıldı. Bu olasılıklardan biri, onun da Duzgı gibi Zerdüştilikteki dinsel bir karakter olduğu yönündedir. Mevcut bulgular beni Aramazd ile Astyik ya da Anahid'e götürse de, henüz konuyu tam olarak aydınlatacak bazı verilerden yoksunuz. Bu bağlamda, yöredeki inanç sisteminin farklı kültürel katman ya da unsurlardan oluşan senkretik bir din olduğunu bir kez daha gözlemlediğimi belirtmeliyim. Ermeni Zerdüştiliğinden Êzdi, Ehl-i Hak ve İslami tasavvuf unsurlarına dek pek çok dinsel öğe bu coğrafyada içiçe geçmiş görünmektedir. Munzur söylencesi de bunun bir örneği olmalıdır. Bu yanıyla o, başında da belirttiğimiz gibi, Dersim'in dinsel kapısını aralayabilecek anahtarlardan biridir; ancak, yöre tarihini anlamaya yönelik bazı metaforlara vesile olsa da, isim analizi bile ne yazık ki bu kültün antik kaynağı hakkında ipuçları vermemektedir. Bu nedenle Dersim'in yakın zamanlarda en fazla popülerleştirilen bu ismi, bir süre daha esrarını koruyarak berrak bir pınar, heybetli bir dağ olarak görünmeye devam edecek gibidir.

Seyitler Mitolojisi I
Seyit Kureş ve Duvar Yürüten Bamasur

Dersim'de Arslana Binen, Duvar Yürüten Seyitler

Raa Haq'da seyit ailelerinin gerek kendi aralarındaki statü farkları, gerekse yörenin antik dinsel figürleriyle olan ilişkileri kimi söylencelerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bunlardan biri, kurgusal kişilikler olması muhtemel olan Bamasur ile Kureş arasındaki *'arslana binme-duvar yürütme'* keramet öyküsüdür. Öyküyü kısaca özetlersem; seyit Kureş bir gün Muxundi'ye Bamasur'u ziyaret etmeye gider. Giderken bir ayıya biner ve eline de kamçı olarak bir yılan alır. Muxundi'ye geldiğinde, duvar örmekte olan Bamasur da Kureş'in bu kerameti karşısında üzerine oturduğu duvarla Kureş'e doğru yürür. Cansız bir varlığı yürüterek Bamasur'un kendisine doğru geldiğini gören Kureş, kerametin büyüklüğünü anlar ve ayıdan inip yılanı da bir kenara atarak Bamasur'un elini öpmeye yönelir. Rivayete göre bu olaydan sonra Kureşan Bamasuran'ı kendi pirleri olarak tanırlar.

Veliler arasındaki bu keramet gösterme motifi oldukça yaygın olup, Ehl-i Hak Kürtlerinde Sultan Sahak ve Pir Mikail, Bektaşilerde ise Hacı Bektaş ve Mahmut Hayrani hakkında benzer öyküler anlatılmaktadır. Aynı öyküye Êzdilerde de rastlanmaktadır. Şêx Adi'ye atfedilen bir kasidede, o bir *kaya kütlesini* yürütmektedir. Hacı Bektaş ile Mahmut Hayrani arasında geçen menkıbede de Hacı Bektaş'ın üzerine binip yürüttüğü nesne, söylencenin ilk versiyonuna göre bir *kaya*'dır. Sonraki versiyonlarında kaya yerine *duvar* geçmekte olup, karşısındaki keramet sahibi de Ahmet Bedevi, Ahmet Rifaî ya da Hacı Bayram olarak anılmaktadır (van Bruinessen 1991: 57). Aynı öykünün Harun-u Veli ile Eşrefoğlu hakkında da anlatıldığı belirtilmektedir. Muşlu bir arkadaşımdan öğrendiğime göre, öykünün bir varyantı da Bulanık'a bağlı Ari adlı bir Kürt köyünde yaşatılmaktadır. Köyde camii duvarı olduğuna inanılan eğik bir duvar böyle bir öyküye bağlanmıştır ve öyküde arslan yerine ayı geçmektedir.

Saltukname'de Karaca Ahmet'in arslana binip yılanı elinde kamçı olarak tutan bir kimse olarak betimlenişinin yanı sıra, *Kelile ve Dimne*'den alınma, ağzında yılandan meydana gelen bir kamçı tutan ve yılandan yuları olan bir arslan üzerinde oturan cin figürüne de rastlanmaktadır (bkz. Çoruhlu 1995: I, 273). Özellikle Hindistan'da bu motif yaygındır. Üstelik, mevcut rivayetler yer yer tipik olmayan kimi karakteristikler de taşırlar. Bunlardan birine göre, yılanı elinde kamçı yapan veli duvar yürütürken, bir diğer veli ise İndus ırmağında taş bir botla yolculuk yapmaktadır. Eğer ikinci öyküye inanmıyorsanız diyor O'Brien, bu 'taş bot'u İndus kıyısına yakın bir yerde görebilirsiniz (O'Brien 1911: 512).

Arslana binme ikonografisinin arslan ya da ona benzer bir hayvanla da olsa, Paris'te *Bibliotheque Nationale*'de bulunan 14. yy'ın erken dönemine ait bir İbranice Kitab-ı Mukades'de rastlanmış olması ve Knappert'in, 'tutkularının ve öfkesinin kontrolünün simgesi' olarak yorumladığı Saint Mamas'ın arslana binmiş tasviri bu

temanın popüleritesine işarettir. Arapların folklor gelenekleri arasında da arslana binen *(rides)* tanrı ve veliler bir motif olarak kaydedilmiştir (bkz. Cooper 1984: 91; Knappert 1993: 189; El-Shamy 1995: I, 37, 70). Bu bağlamda, Hişam ibn 'Abd al-Malik'e atfedilen ve bugün *Khirbat al-Mafjar* olarak bilinen sarayın duvarından aktarılan bir çift arslan üzerinde duran halife figürü de belirtildiğine göre bilinen bir tema idi. Kaldı ki, daha 8. yy'ın ilk yarısında arslan figürü yalnızca dekoratif süslemelerde kullanılmıyor, aynı zamanda yüksek statülü bir kişiyle birlikte gösteriliyordu[1]. Jules Mohl'a (ölüm 1876) ait olup kendisinin Fransızca'ya çevirdiği ve olasılıkla 1400'lu yılların başlarına ait olduğu kabul edilen bir *Şahname*'de ise, bir 'arslan'a binmiş sarhoş bir ayakkabı tamircisinin minyatürüne rastlanmıştır (sırasıyla bkz. Baer 1969: 113; Titley 1983: 167).

Arslana Binen Veli Motifinin Kökeni

Martin van Bruinessen bu yaygın mitik temanın Hindistan ve Doğu Asya'nın bazı kültürleriyle olan ilişkisini sorguladığı yazısında, bunun gezgin Kalenderi dervişlerince yayıldığını öne sürmüştür. Ona göre arslan (ya da kaplan) ile yılan vahşiliği temsil etmekte olup, arslana binip yılanı kamçı olarak kullanmak da vahşi hayvanlar üzerindeki egemenliği simgelemektedir. Diğer bağlamda, duvar ise yerleşik yaşamın bir işaretidir (van Bruinessen 1991: 66-8).

---

[1] Arslan hepsinde bir binek hayvanı olarak geçmese de aziz, veli ya da şeyh ve seyitlere dair anlatılan keramet öykülerinin popüler hayvanıdır. Fuad Köprülü *İslam Ansiklopedisi*'ne yazmış olduğu 'Arslan' maddesinde, 10-11. yy'larda Kazerûn (Fars'da) civarındaki ormanlarda kızıl tüylü arslanlara rastlandığını Kazerûniya tarikatına mensup bir şeyhe isnad edilen bir keramet hadisesinden anlamaktayız diye yazmaktadır. Hernekadar Köprülü sözünü ettiği şeyhin tarikatın kurucusu olduğunu belirtmese de, Kazerûni olarak da bilinen şeyhe (963-1034) dair anlatılan bir keramet kıssasında arslan geçmektedir (bkz. Farid al-Din Attar 1966: 273).

Bir prestij miti sayılabilecek bu kutsal öyküler, yerleşik dervişlerin gezgin olanlara üstünlüğünü gösteren bir dönem ve anlayışın ürünleri olsa gerektir. Bu nedenle van Bruinessen'in yorumuna katılmakla beraber, arslana binme ve yılanı kamçı olarak kullanma motifinin daha eski köklerinin olup olmadığını ve güneş tanrılarıyla olası bağıntısını merak etmekteyim. Tarihin gerilerine doğru gidildiğinde, bu tür tasvirlerin güneş tanrılarından çok onlarla ilişkili kimi tanrıçalarla bağlantılı olduğu görülmektedir (Bu konuda bkz. Möbius 1967: 449-68). Sözgelimi, bir tasvirinde eski Mısır'da seksüel tutkunun tanrıçası olan Kadeş bir arslan üzerinde çıplak durmakta ve bir elindeki yılanı (ya da papirus bitkilerini) tanrı Reşep'e, diğer elindeki lotusları da tanrı Min'e uzatmaktadır (Hart 1987: 178)[(2)]. *Dea Syria* olarak da bilinen tanrıça Atargatis de çeşitli paralar üzerindeki tasvirlerinde ya bir arslanla ya da arslana binmiş olarak görülmektedir[(3)]. Hatra'da bulunan bir sınırtaşı rölyefinde tanrıça Allat iki yardımcısıyla birlikte bir arslanın üzerinde duruyor olarak resmedilmiştir. Ugarit mitolojisinde 'hayvanların sahibesi' olan Anat da Schaeffer tarafından MÖ. 1400'e tarihlenen bir pendantta genç bir arslan (?) üzerinde çıplak olarak görülmektedir. Belinin arkasında iki yılan görülmekte, elleriyle de muhtemelen gazel olan iki hayvanın ayaklarından tutmaktadır (Drijvers 1995: 214; Colledge 1986: 227; Day 1992: 188-190). Antik dönemlerde bugünkü Dersim'i de kapsayan bölgede tapınım konusu olan tanrıça Anahita'nın da iki mühür üzerinde tıpkı Iştar gibi bir arslanın üzerinde duran tasvirlerine rastlanmıştır (Culican 1965: 176). Bir Girit mühründe görülen

---

[(2)] Gılgameş Louvre müzesinde (Paris) bulunan bir tasvirinde sol eliyle kamçı biçiminde bir yılanı, sağ eliyle de bir arslanı tutmuş olarak resmedilmiştir. Bu tasvir Hacı Bektaş'ın kimi tasvirlerini hatırlatır.

[(3)] Fulco Athirat'in Mısır'da *Qudshu* (kutsal biri), yani Kadeş olarak adlandırıldığını belirtir (Fulco 1987: 492).

bir tanrıça tasvirinde ise, tanrıça bir dağın üzerinde, elinde yılan değil de bir mızrak tutmakta, dağın iki yamacında da ona doğru bakan iki arslan bulunmaktadır. Bu tanrıçanın Kibele'yi andırdığı düşünülmüşse de, Joseph Campbell bu öneriyi geçerli görmemektedir. Tanrıça Matar da bir tasvirinde bir arslanın çektiği arabaya binmiş olarak resmedilmiştir; yanı başında ise çoban Attis bulunmaktadır.

Eski Hindistan'da hayvanların efendisi olan Şiva'nın eşi sayılan Durga sık sık bir kaplanın üzerine binmiş olarak betimlenmiştir. Uma, Devi ya da Parvati adlarıyla da bilinen bu tanrıça bir dağ tanrıçasıydı ve aynı zamanda dağlık Himalaya bölgesinin tanrısı Parvata'nın kızkardeşi olarak bilinirdi. Baring ve Cashford birlikte kaleme almış oldukları *Tanrıça Miti* adlı yapıtlarında, Mezopotamya'da Inanna ve Iştar, Mısır'da ise İsis ve Sekhmet (ve de isimsiz Minoan tanrıçası) olarak bilinen Bronz çağının büyük tanrıçasının bir arslan tahtı ya da doğrudan arslanlar üzerinde duran ya da yürüyen tasvirlerinin bulunduğunu belirtirler.

Demir çağında ise, Küçük Asya ve Roma'nın büyük tanrıçası Kibele, arslanlar tarafından çekilen bir arabayı sürüyor olarak görülmektedir (Baring-Cashford 1993: 82-3). Kaldı ki, arslan Elen Kibelesinin sıfatlarından biri olup, bu sıklıkla onun Frig ve Neo-Hitit tanrıçalarıyla olan bağlantı noktalarından biri olarak görülmüştür; ancak, arslan aslında Frig dinsel ikonografisinde nadir rastlanan bir simgeydi. O özellikle Merkezi ve Doğu Frigya'da tanrıça ikonografilerinin bir parçası olmamışken, Batı Frig simgeleri arasında ise nadiren görülmüştür. Dolayısıyla Lidya ve Elen tanrıça tasvirlerindeki arslan-tanrıça simgesel ilişkisi Batı Frig kültürünün bir etkisi sayılmıştır (Röller 1994: 191).

MÖ. 499 yılı öncesine tarihlenen bir Kibele (Lidya) kutsal mekânındaki rölyeflerde tanrıçanın yeni bir görünüşüne rastlanmıştır. Tanrıça burada bir arslan tutarken, iki yılan arasında durmaktadır. Bu tasvir Sardisli diğer yılan tanrıçalarının tasvirleriyle ilgili bulunmuştur.

Lidyali Tylos'un, Elenlerin tarım kahramanı Triptolemos gibi Roma sikkelerinde bir yılan arabası sürür şekilde tasvir edilmiş olması da önemlidir. Hindistan'da ise, bir ziyaretin ağaçlarından koparılan bir dalın kobralara taşıtılması Dersim'deki benzer motifleri anımsatmaktadır (Hanfmann 1983: 224 ve 224, dn. 22; O'Brien 1911: 513).

9. yüzyıl Asuru'na ait olduğu düşünülen bir silindir mühürde tanrıça bir arslanın üzerindeki tahta oturmuş şekilde gösterilmiştir (Ellis 1977: 68 ve 76). Akkad dönemine ait bir silindir mühürde de (MÖ. 2334-2154) tanrıça Inanna'nın bir ayağını arslanın üzerine koymuş ve eline ise yılanların dolandığı bir asayı almış bir tasvirine rastlanmaktadır. Babillilerde Iştar adıyla bilinen bu tanrıça bir yandan seksüel tutkuyu, öte yandan savaşçılığı simgelemekteydi. Onun ünvanlarından biri olan *labbatu*, dişi arslan anlamına gelmekteydi. Baring ve Cashford, Iştar'ın bir arslan üzerine binmesiyle Hint tanrıçası Durga'nın kaplana binmesi arasında bir paralellik olduğunu düşünürler. Durga mitolojik bir varlık olan Titan Buffalo'yu mağlup ederken, Iştar ise krallığın dünyevi düşmanlarını hezimete uğratmaktadır. Hrozny kimi etimolojik çözümlemelerden hareketle hayvanların efendisi Şiva ile eşi 'dağ anne' Durga'nın küçük Asya kökenli olduğunu savunmuşken, Heinrich Zimmer ise, *The Art of Indian Asia* adlı yapıtında hayvanlar üzerinde gösterilen tanrı/tanrıça ikonografilerini 'Hint Sanatında Mezopotamyalı Kalıplar' başlığı altında irdelemiştir. Zimmer Hint tanrıçası Durga'nın *vahana* üzerinde durduğunu ve bunun tanrısal figürlerin ayakları altındaki hayvanları ya da başka varlıkları ifade ettiğini, sözcüğün ise vasıta ya da binek hayvanı anlamına geldiğini belirtmektedir (bkz. Hrozny ty: 184; Zimmer 1968: 42-8)[4].

---

[4] Yalnızca arslan (*sinha*) değil, kaplan da (*sârdûla ve vyâghra*) Durga'nın *vâhana*'sı sayılır ve Durga *sinharathi* ya da *sinhavahini* adlarıyla da bilinirdi (Liebert 1976: 261, 269-70, 347). Arslana binip eline yılan almış ve Mahisha demonuyla kavga eden Durga ikonografisi 1750 ve 1864 tarihli iki ayrı resim ve illustrasyonun konusu olmuştur (resim ve illustrasyon için bkz. Cotterell-Storm 1999: 365).

Attis'in Şiva gibi bir çoban, Kibele'nin ise Parvati gibi aynı zamanda bir 'dağ tanrıçası' olduğu düşünüldüğünde, Hrozny'nin savı kolayca yadsınamayacaktır. Kaldı ki, Kibele adıyla ilişkili olduğu düşünülen ve Frig tanrıçası Matar'ın sıfatlarından biri olarak geçen *kubileya* sözcüğünün dağ anlamına geldiği belirtilirken, Parvati de dağ anlamına gelmektedir. Sanskritce *parvatas* dağ, kaya, taş anlamlarına gelirken, Hititçe *perunant* kayalık, *perunas* ise dağ anlamındadır. Kaldı ki, Parvati'nin anlamı da 'dağın kızı' olarak verilmektedir (Campbell 1992: 51). Bu olasılık bağlamında, burada Durga ile Parvati özdeşleşmesinin geç bir döneme tekabül ettiğini de önemle kaydetmek isterim.

Dağlarla bağlantılı bu tanrıçalar -ki dağlar göçebe, çobansı yaşamın mekânıdır-, arslana binip ellerine yılan almakla aynı zamanda hayvanlar üzerindeki egemenliklerini göstermiş oluyorlar. Aslında Neolitik dönemin 'büyük tanrıçası', değişik coğrafyaların faunalarına da bağlı olarak farklı hayvanlarla birlikte -Mısır, Filistin ve 'Suriye'de 'büyük geyik', Çatalhöyük'te dişi leopard, Mısır'da ise dişi arslan ve başka ülkelerde yılan, arı gibi değişik hayvanlarla- gösterilmiştir (Schroeter 1988: 2463). Adı geçen tanrıçaların kimi çoban tanrılarla anılıyor olması, onların annesi, sevgilisi ya da kardeşi olmaları da dikkat çekicidir. Bu bağlamda, Inanna ya da Iştar'la çoban Dumuzi, Kibele ile çoban Attis, Parvati ile Şiva ve nihayet Anahita ile Mithra'yı anabilirim... Arslan mitolojide kimi güneş tanrılarının bir simgesi olsa da arslanla böylesi bir ilişkilendirilmeye öncelikle tanrıçalar konu olmuş ve tanrılar sonradan bu ilişkiye katılmış gibidir[5].

---

[5] Sax da erken dönem pantheonlarında 'büyük kediler'in örtük bir biçimde dişil dinsel figürlerle ilişkilendirilmiş olduğuna değinerek. Çatalhöyük'te bulunan bazı kadın figürinlerine -olasılıkla tanrıçalara- büyük kedilerin eşlik ettiğini vurgulamıştır. Sax'a göre, kent uygarlığının şafağında halklar bu hayvanların ilkin dişi olduklarına inanmaktaydı. Belki de bu yüzden İngilizce'de *female* ve *feline* sözcükleri ortak bir kökten, emmek anlamındaki Latince *felare*'den gelmektedir (Sax 2001: 174).

Inanna (Iştar)'dan Kibele'ye, Shaushka (Hurri) ve Atargatis'ten Kadeş'e, Durga'ya ve Freya'ya (İskandinav) kadar pek çok tanrıçanın bir arslan ya da yerine göre bir panter, pars ya da bir kaplan üzerine binmiş olarak gösterilen tasvirleri bulunmaktadır. Onların eşi ya da oğlu sayılan tanrılar da bu simgesel ilişkiye bir biçimde konu olmuşlardır. Bunun da astrolojik bir temeli vardır. Şöyle ki; Inanna, Iştar, Anahita gibi tanrıçaların astral karşılığı sabah yıldızı *(Venüs)* idi. Bu bağlamda, örneğin günün ilk ışınlarının tanrısı Mithra da belki de doğumu sabah yıldızına bağlandığından, bazen bir oğul ya da kardeş, bazen de bir sevgili sayılmıştır (bkz. Ackerman 1938: 882-3).

Tanrıçalardan Tanrılara Bir Binek Hayvanı Olarak Arslan Sembolizmi

Güneş tanrılarının popüler simgelerinden birinin arslan olduğu bilinmektedir. Sözgelimi, başlangıçta gün ışığının tanrısı olan, ancak Roma'da bir güneş tanrısı olarak itibar gören Mithra, Romalılara ait bir tasvirinde atı üzerinde avlanmaya hazır silahlanmış görülürken, bazen bu tasvirlerde ona bir arslan ve bir yılan eşlik etmektedir (Duchesne-Gullemin 1966: 113)[6] Bazen de arslan başlı olarak ve bedenine bir yılan dolanmış biçimde portrelendirilmiştir.

---

[6] Arı Mithra'yı simgeleyen hayvanlardan biri olmasına rağmen, MÖ. ikinci yüzyıla ait bir Sardis (Lidya'da) sikkesinde bir arslan üzerinde duran arı tasvirinin olasılıkla Mithra tapınımıyla ilişkili olmadığı belirtilmektedir (Ransome 1986: 278). Mithra'nın simgeleri arasında yeralan arılar ise, belirtildiğine göre aslında yıldızları temsil etmekteydiler (Cooper 1978: 84). Mithras'ın (Roma) yılanla birlikte betimlenmesine gelince. Mithra ikonografisi üzerine yazmış olduğu çalışmasında L. A. Campbell, yılan motifinin olasılıkla İrani kökleri bulunmadığını, çünkü Zerdüştilikte yılanın Angra Mainyu'nun enkarnasyonu olarak kötülüğü simgelediğini belirtir (Campbell 1968: 17).

Arslan ile güneş arasında kurulan bu mitolojik bağın kaynağı astrolojide aranmalıdır. Arslan takımyıldızı güneşin hükümranlığının bir işareti olarak yorumlanır ki, bu takımyıldızın zodyak işaretinin yılın en sıcak zamanında (Temmuz-Ağustos) ortaya çıktığı belirtilir (Hutton 1987). Ackerman ise, arslan takımyıldızının yaz solstizi zamanında (21 Haziran) gökyüzüne egemen olacak şekilde konumlandığını belirtir. Sözgelimi, Babillilerin sıcak yaz güneşini temsil eden Nergal adlı tanrıları ile eski Mısırlıların güneş tanrıları olan Ra ve Horus arslanlarla simgelenmişlerdi. Eski Mısır'da tanrıça Sekhmet de vahşi bir dişi arslan olarak betimlenmişti. Bu tanrıça oğlu olan Ra-Horus'u savunmak için onun düşmanlarına saldırırdı. Böyle olduğu için, sözgelimi güneşin *(arslan)* taurus *(boğa)* burcuna girmesi Newroz'un başlangıcı sayıldığı gibi bu astrolojik olay iki hayvanın mücadelesi şeklinde resmedilmiştir[7].

'Gök ekvatoru, ilk anda sanıldığı kadar anlaşılmaz bir kavram değildir ve antik dönemde de değildi,' diyen David Ulansey, bilim tarihçisi Willy Hartner'in şu saptamasına değinir: Eski Ortadoğu'da çok yaygın olan söz konusu motif (arslan-boğa çatışması), boğa battığı -ufuk çizgisinin altına indiği- sırada gökteki yörüngesinin zirvesinde olan Arslan'ın simgesel olarak Boğa'yı öldürüşünü, Boğa'nın güneşsel batışını -Boğa'nın gün batımı sırasında ufukta görülebildiği en son günü- temsil etmektedir. Ona göre bu olay Şubat ortasındaki ilkbahar tahıl ekimi zamanına denk geldiği için eski Mezopotamya'da

(7) Arslan-boğa çatışması astrolojik/mitolojik motifi için bkz. Hartner-Ettinghausen, 1964; Hartner, 1965. Bu motif dünyevi temsillerini de yaratmıştır. Safeviler zamanında şenlik amacıyla arslan ve boğa güreşleri düzenlenirdi. Bu güreşlerde önceden hazırlanmış bazı kimseler balta ile boğaya saldırarak arslanın galip gelmesine yardımcı olurlardı: çünkü. boğanın arslanı yenmesi uğursuzluk sayılırdı (Köprülü 1940: 600). İspanya'daki boğa güreşi ve matadorun boğayı öldürmesi de benzer bir biçimde tanrı Mithra'nın boğa öldürüşünün dünyevi bir temsili olarak yorumlanmıştır.

çok önemliydi. Hartner yıllık tarım faaliyetinin başlangıcını gösteren astronomik simge olarak arslan-boğa kavgasının, bu nedenle eski Mezopotamya sanatında MÖ. dördüncü binlerde ortaya çıktığını savunur; ancak, boğa'nın güneşsel batışının presesyon nedeniyle bahar ekinoksu (21 Mart) zamanında gerçekleştiği MÖ. yaklaşık 1000-500 yıllarında da anlamlı olduğunu belirtir (Ulansey 1998: 109).

Aynı şekilde yılanın da mitolojide astrolojik bir karşılığı vardır; çünkü o, ay kadar kimi yıldız kümelerinin de simgesi olmuştur. Eski Elenlerin yılan saçlı ölümlü Gorgonu Medusa'nın aslında bir yıldız kümesini temsil ediyor olması, bu simgeciliği en kısa yoldan anlatmanın ideal yollarından biri olacaktır. Ulansey, Romalıların Mitra kültünde yeralan bedenine bir yılanın dolandığı arslan başlı tanrı figürünün kaynağını Elen mitolojisindeki Gorgon'a bağlarken şunları yazar:

> 'Aslan-başlı tanrı, uzayı kucaklamış olarak görünen bir varlıktır: Uzay küresinin üzerinde durmaktadır (Fig. 5.2) ve kendisini saran yılanın halkaları arasında da zodyak burçları görülmektedir. (Fig. 7.15) Maarten Vermaseren şöyle diyor: 'yılanın yedi halkası kesinlikle gezegenlerin sayısını vermektedir ve halkları da güneşin zodyaktaki yörüngesini göstermektedir.'
>
> (Ulansey 1998: 139-140)

Campbell ise, Roma limanı Ostia'da Mitra tapınağının yıkıntıları arasında bulunan bu arslan başlı ve gövdesine yılan dolanmış figürü yorumlarken, yılanın ayın simgesi oluşuna değinmektedir:

> 'Aslan, sonsuz güneş ışığının simgesidir, yılan, zamanın ay gelgitlerinin hiç durmayan döngüsü, ritmidir. Böylece bu figüre tam anlamıyla adı ne diyorsa odur: Zervan Akarana, 'sınırsız Zaman'. (...) Yedi halkalı yılan: bunlar geçiciliğin halklarıdır. Helenist dünyada yedi semavi küre ile özdeşleştirilmişlerdir, haftanın günleri de adlarını bunlardan alır...'
>
> (Campbell 1992: 223)

Yılanın mitolojik simgeciliğindeki bağlamsal değişkenlikleri dikkate alındığında bile, arslana binme-duvar yürütme keramet motifinin tarihsel köklerinin antik Yakındoğu'nun tarımcı uygarlıklarına dek uzandığı ve ilk bakışta anlaşılmayan bir astrolojik simgecilik taşıdığı gerçeği değişmeyecektir. Astroloji üzerine yapılmış bir çalışmanın arslan (leo) burcu maddesinde, 16. yy'a ait bir Türk astroloji kitabından aktarılan bir resimde arslana binmiş bir insan figürünün yeralması bu ilişkiyi çok iyi bir biçimde örneklemektedir (bkz. Farnell-Javor-Schnitzer 2002: 106). Kaldı ki, gezegenlerin yollarıyla çakışan takımyıldızların çoğu çeşitli hayvan figürleriyle temsil edildiğinden, Elenler gökyüzündeki bu bölgeyi 'hayvanlar çemberi' *(zôdiakos kyklos)* ya da 'küçük hayvanlar' *(ta zodiak)* olarak adlandırmışlardı. *Zodyak* sözcüğü bundan gelir; Arslan, Koç, Oğlak, Akrep burcu vs...

Çoktanrılı dönemde dünyanın pek çok yerinde herhangi bir hayvan üzerine binmiş tanrıça ya da tanrı tasvirlerine rastlanılabilir. Kültür farklılığı ve fauna, üzerine binilen hayvanın değişmesine olanak tanımıştır. Sözgelimi, eski Mısır'da şahin başlı güneş tanrısı Horus bir timsah ya da bir boğa üzerinde tasvir edilmişken[8], Hititlerde ise hava tanrısının bir geyik üzerinde durur vaziyette kabartmaları vardır[9].

---

[8] Bununla birlikte, Horus'u simgeleyen hayvanın timsah olmadığı söylenir. Öyle ki, Edfu tapınağının duvarları üzerinde timsah birçok kez Seth'in düşmanı Horus tarafından avlanan olarak gösterilmiştir (Griffiths 1970: 490, dn. 3).

[9] *'Geyik üstünde duran Koruyucu Hitit Tanrısı'na (Dingir Lama Lil'e) kabartmalı bir vazoda ilk defa rastlanmaktadır. Kabartmanın eksik olması, tanrının elinde veya ellerinde tuttuğu attribut'i öğrenmemize manidir.'* (Özgüç 1988: 53) Alacahöyük'te bulunmuş bir vazo parçasında ise, arslan ya da panter üzerinde duran, elinde ise mızrak olan bir tanrı kabartması vardır (Uzunoğlu 1979: 184). Güterbock'un belirttiğine göre, Hititlerde boğa tek bir tanrıya bağlanabildiği halde, arslan ya da pars birçok tanrıda rastlanmaktadır (Güterbock 1943: 287).

Avustralya'nın Maori kahramanı Tawhaki de inanışa göre bir geyiğe binerek göğe çıkmıştır (Eliade 2003: 117). Antik Yunan'da tanrı Dionysus bir leopara, Herakles ise Tarsus'ta bulunan bir sikkede bir arslana binmiş olarak gösterilirken, Hindistan'da yaklaşık 1820 yıllarında yapıldığı tahmin edilen bir minyatürde ise, tanrı İndra'nın *file* binmiş bir tasvirine rastlanmıştır (sırasıyla bkz. Saunders 1990: 70; Levy 1934: 51-2; Ringgren-Ström 1990: 41). Yine Hindistan'da hem tanrı Vişnu'nun, hem de Hace Hızır'ın balık üzerinde gösterilen tasvirlerine rastlanmaktadır. Mezopotamya'da daha çok boğa üzerine binmiş tanrılar vardır; arslan üzerinde durmuş olarak betimlenen dinsel figürler tanrılardan çok tanrıçalardır. Sümer tanrıçası Inanna belki de bunun ilk temsilcisidir. Yalnızca bu da değil, Hititlerde 'arslan ejder' *(lion dragon)* üzerine binmiş tanrının da Mezopotamya'dan alınmış ikonografik bir tip olduğu kabul edilmektedir (Leinwand 1984: 250).

Arslan üzerine binmiş tanrı figürleri Batı Asya ikonografisinde ortak bir temayken, eski Mısır'da tanrıça Kadeş *(Qudshu)* dışında böyle bir temaya pek rastlanmaz (Cornelius 1994: 196). Kadeş ise aslında Mısır'a yabancı bir tanrıçadır. Konunun uzmanlarından Budge *Eski Mısırda Fetişten Tanrıya* adlı yapıtında, import edilen yabancı tanrı ve tanrıçalar başlığı altında onun bir 'Suriye-Fenike' tanrıçası olduğunu yazmıştır. Lurker da Kadeş'in Kenanlıların aşk ve cinsellik tanrıçası olduğunu vurgulamakta ve ancak Yeni Krallık döneminde Mısırlılar üzerinde etkili olduğunu yazmaktadır. Diğer araştırmacılar da buna değinirler. Sözgelimi Hornung, bir hayvan üzerinde duran tanrı ya da tanrıça tasvirlerinin eski Yakındoğu ikonografisinde tipik olduğunu, Mısır'da ise bu özelliğin Yeni Krallık döneminde Mısır panteonuna edilen Asyatik mabutlar için korunduğunu belirtir (Hornung 1995: 1715-6). Mısır'da kral Tutankhamun'un pars üzerinde ayakta durur vaziyetteki altın heykelciği hakkında ise, Mısır sanatında hemen hemen hiç bilinmeyen bu motifin,

ancak Hitit nufuz sahasından alınmış olabileceği düşünülmüştür[10].

Hititlerde Malimaliia dağ tanrısının tasviri de arslan üzerinde duran bir adamın tasviri şeklinde yapılmıştır. Fakat mühür, kabartma ve ortostatlarda, Güterbock'un işaret ettiği üzere söz konusu hayvanı pars ya da kaplandan ayırt etmek güçtür (Ertem 1965: 154). Sonuçta, faunaya ve bazı kültürel faktörlere bağlı olarak üzerine binilen hayvan da değişebilmektedir. Dolayısıyla dağ tanrısı Malimaliia'nın üzerine binmiş olarak tasvir edildiği hayvanın arslan olup olmaması çok önemli değildir. Mısır'da bulunmuş ve Hitit tanrıçası Pirwa'yı betimleyen bir rölyef parçasında, tanrıça dörtnala giden bir at üzerinde duruyor gösterilmiş olup, sağ elinde bir kırbaç, sol elinde ise tulani bir kalkan tutmaktadır. Bir başka desende de aynı motif vardır. Tanrıça burada ise, sol eliyle atın yelesine dokunmaktadır ve tıpkı Kadeş gibi çıplaktır (Bossert 1948: 65). Hititlere ait bir mühürde geyik üzerinde duran bir tanrıçaya da rastlanmıştır.

Aynı motife konu olan başka hayvanlar da vardır. Nimet Özgüç'ün yorumuna göre -ki ilk yorumuna göre söz konusu hayvan bir attır- eşek üzerinde duran tanrı tasvirine dahi rastlamak mümkün olmuştur. Özgüç'ün yazdığına göre;

> 'Eşek üstünde duran tanrının diğer tanrılara nazaran çok az tasvir edilmiş olması, hayvan biçimli kaplar arasında, veya kap süsü olarak hiç görülmemesi şaşılacak bir olaydır. Çünkü, bu hayvan Mezopotamya ile Anadolu arasında ve Anadolu içindeki nakliyatta faydalanılan en önemli bir vasıta idi. Bu bakımdan ticarette çok ehemmiyetli bir mevkii vardı.'
>
> (Özgüç 1965: 26; ayrıca bkz. Emre 1971: 68-9)

[10] *'Ayrıca M. E. VIII. Asırda küçük Hitit prenslerinin kendilerini pars üzerinde ayakta olarak tasvir etmelerini Darende'de bulunmuş olan bir rölyefte de görmekteyiz. (...) Şimdi görmekte olduğumuz bu resimde firavunun üzerinde ayakta durduğu hayvanın pars olduğu aşikardır. Esasen pars'ın Anadolu'da bugün dahi mevcut olduğu, fakat buna mukabil arslanın daha Hititler zamanında zail olmuş olduğu malûmumuzdur.'* (Bossert 1948: 64)

Ugarit tanrısı Baal ile Elenlerin Zeus'u da eşek üzerinde seyahat etmekteydiler. Bu Elen mitolijisinde daha sık görülmektedir. Ugarit tanrıçalarından Aşerah da tanrı El'in meskeni olan Saphon dağına gitmek için eşeğine semer vurup yola çıkmıştır. Tarihçi Thomas Ardzrouni'nin yazdığına göre, Zerdüşt ise kendisinin çaldığı bir öküzün sırtında seyahat etmiştir (Cumont 1937: 67). Daha ilginç olan, kimi tanrı ve tanrıçaların köpek üzerinde durur tasvirlerinin olmasıdır. Özellikle Hindistan ve Tibet'te köpekler tanrıların taşıtları olarak görülürdü. Bombay'da, Benares'te bir köpeğe binip süren tanrıya rastlanırken, Nepal'de Budistler arasında ise tanrı Yama'nın düşmanı olan cin Yamantaka bir köpeğe binip onu sürmektedir. Şiva'nın korkunç biçimi olarak düşünülen Bhairava'nın da taşıtı bir köpekti[11]. Fakat, köpeğin tanrı ya da tanrıçaların binek hayvanı olarak görüldüğü tek yer Uzakdoğu değildir. Antik Yakındoğu kültüründe de köpek kimi tanrı ya da tanrıçaların bineğidir. Sözgelimi, Babillilerin şifa tanrıçası Gula bazen Babil sınırtaşları üzerinde bir köpeğin arkasında durur şekilde betimlenmiştir. Van gölünün güneydoğu kıyısında bulunan Haldi tapınağında yapılan kazılarda da köpekler üzerinde duran tanrıça figürlü altın anahtarlara rastlanmıştır. Leach bu tanrıçanın olasılıkla -Urartularda bilinen tek dişil tanrısal figür- Saris olduğunu ve onun da tartışmasız olarak Iştar'ın bir asimilasyonu olduğunu savunur (Leach 1961: 11-2, 21).

Aralarında kaz, horoz gibi inananlar için dahi inanması güç olan hayvanlar da dahil olmak üzere, mitolojide binek olarak geçen daha pek çok hayvan vardır. Bunlardan biri de Karahöyük'te Hacı Bektaş'a iliştirilmiştir. Yöre halkının inancına göre, Hacı Bektaş bir

[11] Çeşitli kaynaklardan Şiva'nın birden fazla binek hayvanı olduğu anlaşılıyor . Nitekim, Comte da Şiva'nın bineği Nandin adlı kara bir boğaydı diye yazmaktadır (Comte 2000: 189).

horoza binip, eline de bir kırbaç olarak bir yılanı alarak Karahöyük'e gelmiş, bir veli olduğunu söylemiş; kimse ona inanmayınca da taşları yürütmüş (Tanyu 1987: 161).

Dağ Yürüten Tanrılar, Duvar Yürüten Veliler

Duvara binme/duvar yürütme motifine gelince, onun kökeni de yine aynı kültürel coğrafyaya dayanmaktadır. Bu motifin dağ üzerinde duran, dağları yürüten tanrı tasvirleriyle bir ilgisi olmalıdır. İncil'de bu düşünceyi doğrulayan ifadeler vardır. Sözgelimi, Matta'da (17: 20) şöyle deniliyor:

> 'İsa da onlara dedi ki: (...) Sizde hardal tanesi kadar iman olursa, siz bu dağa: Buradan şuraya göç et dersiniz ve göçer...'

Yine bir başka yerde ise (I. Korintoslulara) şu ifadelere rastlanmaktadır:

> 'Eğer peygamberliğim olursa, ve bütün sırları ve her ilmi bilirsem, ve eğer dağları nakledecek bütün imanım olursa, fakat sevgim olmazsa, bir hiçim.'

Duvarın zamanla yürüyen, yürütülen dağların yerini almış olduğunu söyleyebilirim. Hacı Bektaş'ın duvar yürütme söylencesi açık bir örnek sayılabilir; çünkü, bu söylencenin ilk versiyonunda Hacı Bektaş'ın yürüttüğü nesne duvar değil, bir kayadır. Şêx Adi'nin üzerine binip yürüttüğü nesne de bir kaya kütlesidir. Aslında dönüşüm o denli berraktır ki, antik dönem ikonografilerine bakıldığında bu kolayca gözlemlenebilir. Örneğin, Yazılıkaya'daki taş kabatmada panter ya da pars üzerine binmiş olan ve elinde bir balta tutan tanrıça Hepat'ın karşısında Hurrili Teşup'un ideografik işaretiyle özdeş tutulan Hatti'nin Hava/Fırtına tanrısı, Nanni ve Hazzi'yle bir

tutulan iki dağ tanrısının omuzlarında durur vaziyettedir. Hepat'ın üzerinde durduğu hayvan da ayaklarıyla dağların üzerine basmaktadır. Teşup'un arkasındaki iki tanrısal figür ise dağların üzerinde tasvir edilmişlerdir (Bittel 1970: 96; Haas 1982: 10; Barnett 1980: 177; Darga 1992: 159-160)[12]. Kültepe mühür baskılarında da ayağını dağlara basan tanrıya rastlanmaktadır ve Özgüç'ün yorumuna göre, bunun Yazılıkaya'daki tanrının prototipi olma ihtimali söz konusudur (Özgüç 1965: 21).

1979'da Mısır'da Tell el-Daba'da M. Bietak tarafından bulunan ve E. Porada tarafından yayımlanan bir silindir mühürde 'Suriye' hava tanrısının iki dağın üzerine binmiş tasvirine rastlamıştır. Dijkstra'nın konu hakkında yayımlanmış makalesinde bu tür tasvirlere yer verilmiştir (bkz. Dijkstra 1991: 127- 140). Bunlardan biri söz konusu keramet motifinin en açık arkaik biçimlerinden biri sayılabilir. Bir başkasında ise, boğa olduğunu düşündüğümüz hayvanın üzerinde çıplak bir tanrıça yeralırken, karşısında iki dağ üzerinde hareket eden bir tanrı figürü görülmektedir. Bunların dışında, tanrı Melkart'ı bir arslan üzerinde gösteren bir stelde ise (Louvre müzesi), arslan iki dağ kütlesinin üzerinde durmaktadır (Sznycer 1981: 196, dn; ayrıca bkz. Dussaud 1946-48: 223)[13].

Hitit gök tanrısı da gerek metinlerdeki tasvirlerinde, gerekse sanat eserlerinde dağlar üzerinde durmaktadır. Ancak bu tip ikonografilerde görülen dağ figürünün, arslan ve yılan figürlerinde görüldüğü

[12] Van Buren Yazılıkaya'da iki dağ tanrısının boyunları üzerinde duran tanrının güneş tanrısı Şantaş olduğunu, tanrıça Hepat'ın hemen arkasında bir panter üzerinde tasvir edilen tanrının ise Teşup olarak adlandırılmadığını, 'Göğün Hava tanrısı' Dadamimmaş olduğunu belirtmektedir (van Buren 1943: 82).

[13] Tyre'in İskender öncesi dönemdeki Fenike para ölçüsünde *(standard)* Melkart'ın bir baykuş (ya da hippocamp) üzerine binmiş, elinde asalı tasvirlerinden sözedilmektedir ki, bu herhangi bir tanrının binek hayvanının sabit olmadığı örneklerin varlığına işaret olmalıdır (bkz. Merker 1974: 121).

gibi yalnızca fiziksel bir karşılığı olamayacağını, dolayısıyla her koşulda salt bir coğrafi dağ tasarımıyla karşı karşıya olmadığımızı da hesaba katmak gerekir. Eski Yakındoğu ve özellikle Mezopotamya mitolojisinde dağ, coğrafi özelliğinin yanı sıra dinsel ve kozmolojik anlamıyla değerlendirilmektedir[14].

Zigguratlar bile dinler tarihçilerince birer 'kozmik dağ' olarak yorumlanır ki, Sümerce'de zigguratın karşılığı olarak dağ anlamına gelen *U-nir* -Sümerce *kur* sözcüğü de dağ anlamına gelir- sözcüğünün kullanılmış olması, kozmolojik arka planı belirginleştirir. Zira, dağın kozmolojik anlamı gök ile yerin bitişme noktası olarak tanrılar ile insanların birbirlerine yakın olabilecekleri dinsel merkezlerdir. Böylece zigguratlar, Eliade'nin de belirttiği gibi yedi katlı gezegenin yedi katına karşı gelen tam da birer kozmik dağ idi ve rahipler de bu katları tırmanarak Evren'in zirvesine ulaşmaktaydılar (bkz. Eliade 1991: 19-22; Eliade 2003: 114-7).

Kısacası, eski Yakındoğu'da yalnızca hayvanlar değil, dağlar da tanrıların birer bineği durumundaydı. 'Batı Asya' silindir mühürlerinde bu motife sıkça rastlanmıştır.

Örneğin, bunlardan birinde bir boğa üzerinde duran çıplak bir tanrıçanın karşısında bir elinde sopa, diğer elinde balta tutan ve her iki ayağıyla dağlara basan bir tanrı figürü vardır (Ward 1910: 289, 165). Dağların böyle bir ikonografiye konu olmasının bir nedeni de depremler ve volkanik patlamalar olabilir. Nitekim, bazı bölgelerde deprem ve volkanlar tanrılarla bağlanmıştır. Ne ilginçtir ki, Elence'de dağ anlamına gelen *oros* sözcüğü köken olarak 'hareket etmek, yükselmek' anlamlarına gelen *er- kökü̈ne* bağlanmaktadır (Buck 1949: 23).

---

[14] Henri Frankfort eski Mezopotamya'da dağ kavramının coğrafi içerikli değil de, dinsel anlamlı olduğunu savunur (Frankfort 1989: 80).

Dağ üzerinde duran ya da dağları yürüten tanrı ikonografisi senkretize edilerek bugüne dek taşınmış, dağ yerini yerleşme mekânı olarak ev kozmogonisine bırakmıştır. Duvar bunun bir işaretidir. Duvar yapımı yerleşme sürecinin bir parçası olarak kozmosu simgelerken, diğer velinin elindeki yılan ise mitolojide pek çok defa olduğu üzere kaosu simgeliyor olabilir. Bu da böyle bir olasılık bağlamında duvar yürütenin üstün sayıldığına dair bir başka örtük simgesel neden sayılacaktır. Sonuçta, Eliade'nin işaret ettiği gibi temel atma eylemi -burada duvarın yapılışı- aynı zamanda başlangıçtaki *(in illo tempore)* kozmogonik eylemin tekrarı sayılmaktadır. (Eliade 1994:32).

Dersim'de Arslana Binen Bir Urartu Tanrısı ve Bağin Tapınağı

Tarihsel köklerinin izlerini sürdüğümüz bu mitolojik ikonografi zamanla veliler arasındaki keramet motifine dönüştürülmüştür. Üstelik, geçmişin kültürel izlerini coğrafi farklılıklarıyla sergileyerek... Sözgelimi, Hititlere ait kimi rölyeflerde geyik üzerinde duran tanrılara rastlanırken, bugün aynı coğrafya üzerinde yaşayan Alevi Türkmen inançlarında ise, geyiğe binen veliler bulunmaktadır. Bunun en açık örneği, Geyikli Baba olsa gerek[15]. Dersimli Alevi Kürtlerde ise,

[15] Boratav geyik ile ilgili inançların kökenini *'kimisi Orta Asya'dan gelme, kimisi de Anadolu'nun eski dinlerinden kalma'* olarak yorumlarken, yer yer Boratav'a atıfta bulunan Ocak ise, geyiklerin velilerle olan bağıntısını Budizmin etkisiyle sınırlamak istemektedir (Boratav 1973: 71; Ocak 2002: 214-17). Kanımca bu ilişkinin Hitit kaynakları olduğu da hesaba katılmalıdır. Eğer Türkmenler bu kültürle karşılaşmamış olsalardı, belki de başka yörelerde olduğu gibi geyik-evliya ilişkisi ortaya çıkmayabilir ya da son bulabilirdi. Oktay Belli'nin geyikle ilgili inançlar

keramet gösteren velinin üzerine bindiği hayvan ayı olarak geçmektedir ki, bu yörede artık arslanların bulunmuyor olmasındandır.

Ayı Dersim halk masallarının popüler bir hayvanıdır. Fakat ilginç olan, geçmişte bu coğrafyada etkin bir kült olarak varlığını sürdüren tanrı Haldi'nin de sıkça arslan üzerine binmiş tasvirlerinin varlığıdır. Her ne kadar Urartu sanatında arslan üzerine binmiş olarak görülen tanrının Haldi olmadığını öne sürenler çıkmışsa da (bkz. Işık 1984: 65), konunun önde gelen otoriteleri boğa üzerine binmiş olarak betimlenen tanrının Teisheba, arslan üzerine binmiş tanrının ise Haldi olduğunu belirtirler. Özellikle Taşyürek'in araştırmaları ve bulguları bu yöndedir (Piotrovsky 1967: 48; Piotrovsky 1992: 32; Burney 1993; Taşyürek 1978).

Urartu sanatı hakkında yazılan ve özellikle 60'lı yılların ikinci yarısına ait eski tarihli çalışmalarda bu konu açık bir sorun olarak kendisini hissettirmektedir. Sözgelimi, Adilcevaz'da bulunan ve bir bölümü Van müzesinde olan boğa üzerinde duran bir rölyef farklı yorumlara konu olmuştur. Urartu sanatı hakkında ilk çalışmaya imza atan kimse olarak kabul edilen Ekrem Akurgal, boğa üzerinde duran bu figürün tanrı Haldi olduğunu savunurken, Piotrovskii bunun Teisheba olduğunu düşünmektedir. Azarpay bunun bir tanrı olup olmadığını belirtmeksizin, ondan bir figür diye söz eder. Van Loon ise, onun yalnızca bir tanrı olduğunu belirtmekle yetinmiştir.

---

konusuna değinirken özellikle Urartu bağlamında eski kültürlere dikkat çekmiş olması önemlidir (Belli 1979: 32, dn. 11). Hayri Ertem ise, Hititlerdeki geyik kültüne değinirken şöyle yazar: '*M. Ö. III. Binden Hitit imparatorluğunun sonuna ve ondan sonra da M. S. III. Asra kadar devamlı olarak Anadolu'da bu kültün kalıntılarına rastlanmaktadır. Przeworski'nin söylediği gibi, geyik kültü Anadolu'nun yerli kültüdür. Mezopotamya sanatında da Anadolu'daki gibi çeşitli geyik tasvirlerini ihtiva eden eserler olmasına rağmen, Mezopotamya panteonunda geyik üzerinde duran bir tanrı yoktur.*' (Ertem 1965: 132). Geyik-evliya ilişkisi bağlamında özellikle Hititlere dikkat çekenlerden biri de Burhan Oğuz'dur (Oğuz 1980: 852-3).

Rölyefin boğa üzerindeki figürle ilgili kısmını bulan Burney ise, Lawson'la birlikte kaleme aldıkları makalede bunun bir tanrı ya da kral olabileceğini savunmuştur. Burney ve Lawson figürün bir tanrı olmasının çok daha olası olmasına rağmen, onun bazı özelliklerinin bir kral (Rusas II ?) olabileceği olasılığını doğurduğunu yazmışlardır (Akurgal 1967: 668; Piotrovskii 1967: 64; Azarpay 1968: 63; van Loon 1966: 73; Burney-Lawson 1958: 213-4).

Tanrı Haldi'nin sol eliyle tuttuğu asanın dışında Urartu resim sanatında elinde asa tutan figürün hemen hemen yok denecek kadar az betimlenmiş olması da dikkat çekicidir (Belli 1981: 24); çünkü, arslan ya da başka herhangi bir hayvan üzerinde tasvir edilen tanrı ya da tanrıçalar genellikle ellerinde asa ya da yılan vb. nesneler tutmaktadırlar.

Dersim'in eski yerleşim birimlerinden olan Bağin'in başlangıçta bir Urartu kalesi ve yerleşim alanı, dolayısıyla Haldi'ye adanmış bir tapınak kale iken, sonraları tanrı Mithra'ya ait bir tapınağa çevrilmiş olması bizce kuvvetle muhtemeldir. Tıpkı *Pekeriç*'te olmuş olabileceği gibi... Bilindiği üzere Pekeriç *(Bagayariç)* köyü Erzincan/Tercan'a bağlı olup, önceleri tanrı Mithra'nın önemli kült merkezlerinden biriydi. Fakat, daha öncesi de olmalıdır. Zira, köyün hemen yakınında eski bir Urartu kalesi yeralmaktadır (Pekeriç kalesi için bkz. Belli 1986: 76).

Bağin kalesi de Urartu kaya mimarisinin örneklerinden biri olup, kalenin aynı zamanda eski bir tapınak olarak Haldi'ye adanmış olduğu bilinmektedir. Öyle ki, belirtildiğine göre Urartu devlet dini Haldi tarafından temsil edilmekte ve tapınaklar da bu tanrıya adanmaktaydı; özellikle onun savaşçı karakterine... Bu nedenle kurulan yeni kentler ve dinsel merkezler de ona adanırdı. O aynı zamanda sulama kanallarından ve suların düzenli akışından sorumluydu. Bu rolün olasılıkla krallığın ilk zamanlarında ona verildiği söylenir; çünkü o, başlangıçta bereket ve bitki tanrısıyken, sonraları yeni işlevler

edinmiş ve bir savaş tanrısına dönüştürülmüştür (Taffet-Yakar 1998: 144-7, 134). Bağin kalesi de ırmak kenarında kurulmuştur ve içinde su depoları bulunmaktadır.

Urartu'da tapınaklar eski Yakındoğu'nun pek çok yerinde olduğu gibi otonom bir ekonomik statüye sahipti. Tapınaklar, su depoları ve tahıl ambarlarıyla birlikte güçlü kalelerden oluşmaktaydı ve bu kompleksler tanrı Haldi adına yapılırdı. Bunlardan biri de o dönem Shebeteria olarak bilindiği düşünülen Palu'dur. Palu'da da geçmişte tanrı Haldi adına yaptırılmış bir tapınak bulunurdu (Sevin 1994: 58). Eski adı *Palin/Balin* olan Bağin'in de böyle bir kale tapınak olduğu bilinmektedir. İçinde su depoları olan bu kalenin şeması Burney tarafından çizilmiştir (bkz. Burney 1957: 52). En azından Urfalı Mateos'un vakayinamesinden öğrendiğimize göre, 11 ve 12. yy'larda Dersim'deki bu yerleşim birimi Bağin olarak biliniyordu. Nitekim, Mateos *'Türkler, birçok yerlerde katliamlar yaparak Bağin'e geldiler,'* diye yazmaktadır (Urfalı Mateos 1962: 83).

Tekrar vurgularsam, Bağin başlangıçta Haldi'ye adanmış bir tapınak kale iken, sonraları tanrı Mithra'ya adanmıştır. Bağin'in bir tapınak olduğu muhtemel etimolojisinden de anlaşılmaktadır. Bu ad büyük bir olasılıkla eski İran dillerinde tanrı anlamına gelen *baga*'dan gelmedir. Buna suffix olarak *-ina* (ait olmayı vurguluyor) da eklenince, tanrıya aidiyeti, özellikle de tanrıya ait mekân, yani tapınak anlatılmış olur. Pehlevice'de ise, *bagin* 'pagan mabedi' anlamındadır. Sözcük, Russell'in belirttiğine göre Ermenice'ye de geçmiş ve Hıristiyanlık öncesinde sunak ya da kutsal yer anlamına gelmek üzere *(bagin)* kullanılmıştı. *Bagawan, Bagaran, Bagayariç* gibi kimi yer adları ile *Pakarat* kişi adı da *bagin*'den türetilmişti (Grenet 1989: 415; Russell 1985: 452; Seropyan 2003: 106).

Kimi yazarlar Avesta'da *yazata*'nın yaygın olduğunu, *baga*'nın ise genel bir terim olmadığını, yalnızca Mithra'ya ait özel bir ünvan olduğunu belirtirler. Daha da önemlisi, *bagin*'in giderek 'ateş

tapınağı' anlamını kazanmış olmasıdır (Bu konuda bkz. Boyce 1975)[16]. Mithra'nın Ermenilerde bir ateş tanrısına dönüştüğü anımsandığında söz konusu linguistik ilişki daha da önem kazanır (Ananikian 1964: 58; Jobes 1962: II, 1101)[17]. Bu bakımdan, keramet söylencelerinin pekçoğunun mekânı olarak geçen yerin Bağin olması ve bunlardan birine göre, Seyit Kureş'in Alaeddin Keykubad tarafından fırına atılmış olması dikkat çekicidir. Belki bunda Bağin'in bir ateş tapınağına dönüştürülmüş olmasının olası etkisinden söz edilebilir[18].

Bağin dışında daha pek çok yerde Mithra tanrı Haldi'nin yerini almış görünüyor. Bir başka örnekten daha söz edecek olursak, başlangıçta Haldi'ye adanmış olan anıtsal bir kaya da (Van'da) bugün *Mehr/Meher Kapısı* olarak adlandırılmaktadır. *Mher* ya da *Meher* burada tanrı Mithra'yı ifade etmekte ve Ermenilerce bu kapı *Mheri durn* (Mher kapısı) olarak bilinmektedir (Russell 1987: 417). Belli ve Sevim'in yazdıklarına göre;

---

[16] Bağin adı hakkında bir olasılık da şu ki, Bağin'deki kaplıcaya isnaden bu yeradının Ermenice'de hamam, banyo anlamına gelen *pagn* sözcüğüyle ilişkili olabileceğidir. *Paghanik* ya da *paghnik* sözcükleri de hamam, banyo anlamındadır. Bir üçüncü olasılık ise, *Bağin* ile *pagn* arasında bir kompromidir. Mazgirt'e bağlı *Paxnik* köyünün adı ise, doğrudan bu sözcükle ilişkilidir. *Gazetteer No. 46*'da *Pagnik* adı dışında, Elazığ'a bağlı *Paginik* (Pagnik) de geçmektedir. Le Strange Kirmân'a yakın *Baghîn* adlı bir yerden sözetmektedir ki, Eilers'in Kırmancî sözcüğü için önerdiği etimolojik yorum bunun araştırılmasını zorunlu kılmaktadır (Le Strange 1930: 307).

[17] Lurker Mihr'in Ermenilerin *güneş tanrısı* olduğunu yazar (Lurker 1987: 233).

[18] Bağin adı hakkında farklı bir yorum için bkz. B. Aksoy, 1985: 60. Widengren Pekeriç'in orijinal biçimi olan Bagayariç'in *Bagayadiş*'ten türediğini ve bunun '*Verehrung des Baga*' anlamına geldiğini, tanrı anlamındaki *baga*'nın ise Mithra'yı ifade ettiğini söylemektedir (Widengren 1961: 46).

'Tamamen Urartu'lara özgü olan bu kapı şeklindeki nişlerin, Urartu dinsel inançlarına göre kayalıkların içine açılan kapıları ifade etmiş olmaları ve buradan tanrıların çıkacağına inanmış olmaları çok mümkündür. Örneğin, yerli Hıristiyan efsanesine göre Meher kapı Nişi Paskalya'nın 7. günü ya da St. Jean bayramında açılırdı. (Sünni) İslam felsefesine göre de bunun bir hazine kapısı olduğu kabul edilerek kapının her Cuma günü açılacağına inanılır. (Alevi) felsefesine göre de Hz. Ali'nin atının kapı görünümündeki kayanın içinde olduğu kabul edilir... Bu tip taş kapıların açılacağına bugün bile inanılmaktadır.'

(akt. Bulut 1996: 34).

Kısacası, bugün olduğu gibi antik dönemlerde de kültürel ya da dinsel transformasyona rastlanırdı. Bağin de bu dönüşümlerin yaşandığı, dolayısıyla farklı kültür katmanlarına tanıklık etmiş önemli bir merkezdi.

Keramet temasına dönersek, bunun kaynağında eski Yakındoğu kültürlerinin bulunduğu açıktır. Peki ama, daha spesifik bir bölge belirlemek mümkün mü? Buna olumlu bir yanıt verilebilir. Sözgelimi Garstang, arslan tanrıça ve ona eşlik eden arslan oğul tapınımında kimi ilkel tapınım biçimlerinin izleri bulunacağından emin olarak, bunun köklerinin Fırat vadisinin tepelik *(hilly)* sınırlarında bir yerde aranması gerektiğini söyler (Garstang 1910: 235). Şu kadarını söyleyebilirim ki, bir arslan ya da dağ üzerinde duran tanrı motifi eski Ermenistan ile Kürdistan olarak bilinen coğrafyadan çıkmış olmalıdır. Garstang dışındaki araştırmacılar da aynı yere işaret ederler. Akurgal bir hayvan üzerinde duran tanrısal figür motifinin 'Anadolu-*Hurri modelleri*'ne dek gittiğini yazarken, Charles Burney tanrı Haldi'yi bir arslan üzerinde gösteren standart ikonografinin kuşkuya yer olmayacak şekilde Hurri kökenli olduğunu vurgulamıştır (Akurgal 1967: 668; Burney 1993: 110). Dağ üzerinde duran tanrı motifinin de Hurri dininin Hitit panteonuna olan etkisi

olarak görülmesi önemlidir (Alpman 1998: 31); çünkü, Hurrilerin en eski yerleşim alanlarının 'Kürdistan' olduğu bilinmektedir (Wilhelm 1989: 49). Kaldı ki, dağ üzerinde duran/yürüyen tanrı ikonografisinin 'Kuzey Suriye', yani bugünkü Kürdistan'ın güneybatısı olduğu kabul edilmektedir. Hititler dönemiyle tarihlenen Tarsus ve Yesemek'deki dağ tanrılarının 'Kuzey Suriye'nin kültürel etkisine bağlayan R. L. Alexander ise, Arslantaş, Fasıllar, Tarsus ve Yesemek'teki tanrıların tek bir artistik geleneğe ait olduğunu ve bu geleneği sunan dağ tanrısı tipinin Hitit dünyasının merkezinden çok güney ve güneybatı periferisine işaret ettiğini belirtmişken, daha yakın bir tarihli makalesinde ise, dağ tanrısı imgesinin Mezopotamya kaynaklı olduğunu, ilk kez III. binyılın geç dönemine ait bir silindir mühür üzerinde görüldüğünü yazmıştır (Alexander 1968: 79-80; Alexander 1993: 2). Aynı şekilde Muhibbe Darga kutsal dağın 'dağ tanrısı' olarak kişileştirilmesinin MÖ. 3. binyılda Mezopotamya'da görüldüğünü ve bugün için Hitit sanatında ancak MÖ. 13. yy'dan itibaren görülen dağ tanrısı betimlemelerinin ise, Hurri-Mittani bölgesi kökenli olduğunun belgelendiğini belirtmektedir (Darga 1992: 181). Ayrıksı olarak Lambert ise, 'Suriye' mühürlerinde tanrı Baal'ın ayaklarıyla iki dağın üzerine basar şekilde gösterilmesi niçin bir *'Anadolu geleneği'* olmasın diye düşünmektedir (Lambert 1985: 443).

Bunun gibi arslana binen veli motifinin de söz konusu coğrafya ile bir ilgisi bulunur. Köprülü *İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı 'Arslan' maddesinde, arslana 'İran'ın garbi sahalarında, Kürdistan dağlarında, Bağdat civarlarında, Dicle ve Fırat kıyılarında eskiden beri tesadüf olunduğunu belirtmektedir. İslamdan önce muhtelif zamanlarda Kuzey Hind, Afganistan ve Horasan'da muhtelif siyasi teşekküller oluşturan Türklerin ise, arslanı bu coğrafyalarda görüp öğrendikleri ve ona Türkçe ad verdikleri kolayca tahmin edilebilir diye eklemektedir. Orta Asya'da Kültigin ve Bilge Kağan'a ait mezarlarda

Türk sanatının bilinen en eski arslan heykellerine rastlanması Köprülü'nün savını doğrular görünmektedir (bkz. Öney 1969: 32). Bu nedenle arslan üzerine binen veli motifinin Türklerle olan ilişkisinin bir aidiyete bağlanamayacağı açıktır.

Seyit Kureş ve Çobanlık

Dersim'in efsanevi seyitlerinden Kureş ile Bamasur arasındaki keramet temasının Dersim'e özgü olmadığı, benzer biçimleriyle başka kültürlerde de bulunduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu temanın en azından geçmişte varolan ortak, genel anlamının yanı sıra, bir de farklı kültürlere ve farklı tarihsel dönemlere özgü özel anlamları olsa gerektir.

Söylence ilk bakışta göçebe ile yerleşik olan arasındaki çelişkiyi ve gezgin olanın yerleşik olana tabiiyetini anlatır. Pek çok öğe buna işaret etmektedir. Sözgelimi, duvar yerleşik yaşamı karakterize ederken, hayvan motifi ise bir biçimde hayvancılığı, çobanlığı ve/veya hayvanlar üzerindeki hakimiyeti simgelemektedir. Ancak sonraları bu geri plana düşmüş, söylencenin teması da yalnızca dervişler arasında manevi bir üstünlük iddiasina dönüştürülmüştür (van Bruinessen 2000).

Dersim'deki keramet öyküsü buna dönüktür. Seyitler arasındaki mertebe bu söylenceyle rasyonalize edilmiştir. Burada da duvar yürüten seyit (Bamasur) diğerine (Kureş) karşı bir üstünlük sağlar[19]. Olayın akabinde Kureş'in Bamasur'un elini öpmesi, ona tabi olduğunu gösterir. Duvar bir ziyaretgâh olarak hâlâ mevcuttur.

---

(19) L. Molyneux-Seel bu seyitleri Kureş ve Bamasur olarak değil de, *'Gureshan'* ve *'Bamasurli'* aşiretlerinin seyitleri olarak anmıştır (bkz. Molyneux-Seel 1992).

Molyneux-Seel'de duvar Kârdere köyünde geçerken, Muxundi'ye yakın Riçik köyünde bir süre kalıp araştırma yapmış olan Peter Bumke ise, onun *'Mohunu'*da olduğunu yazar. Moylneux-Seel'i yanıltan, Muxundi ile Kârdere'nin birbirine yakın olmaları olsa gerektir. Duvarın yöre halkınca hâlâ *Divarê Muxundi/Desa Muxundi* olarak anılıyor olması, bu yanılgının eksik bilgilenmeden ya da yanlış bir ifadeden kaynaklandığını gösterir. Yeri gelmişken, burada bir başka olası kültürel devamlılığa işaret edeceğim. Bu ise, Kârdere'nin biraz yukarısında yeralan ve kimi inançlara konu olan büyük mağaradır. Mağaranın Muxundi'nin altından geçtiği de rivayet edilir. *Mithraeum* denilen tapınakların doğal ya da insan yapımı mağaralar olması, yanı sıra Mithra'nın bir mağarada doğduğu inancı, Muxundi'nin gerçekten de Mithra *(Mehr)* tapınımıyla ilgili bir yer olduğu savını perçinler. Her ne kadar Mithraeum'lar Romalı Mithras'a özgü olsa da, Doğulu Mithra'nın da -özellikle Mehr- mağarayla ilişkilendirilmiş olması bu düşüncenin yabana atılamayacağına işarettir.

Şimdi bu prestij mitinin arka planında silik olarak yeralan göçebe-yerleşik çelişkisinin öğelerini, Dersim'in diğer söylencelerine atıfta bulunarak ayırt edebiliriz. Ama önce, antik dönemden bir örnek aktaralım. Hansgerd Hellenkemper ile Jorg Wagner birlikte kaleme aldıkları 'Geyik Üzerindeki Tanrı' *(The God on the Stag)* adlı makalelerinde, Hitit sanatı kapsamında değerlendirilen bir rölyef için benzer bir yorumda bulunmuşlardır. Rölyef Kummuh ile Kargamış arasında Karasu'da bulunmuş olup, geyik üzerinde bir tanrının yürür vaziyette tasvirini içermektedir. Tanrı aynı zamanda kılıç ve okla silahlandırılmıştır ve geyik gibi onun yüzü de sol tarafa dönüktür. Geyik ise, üzerindeki tanrıyla da bir tutulmakta ve o burada vahşi yaşamın ve avcılığın koruyucu tanrısı sayılmaktadır. Bu kadarla da değil, rölyefin bulunduğu yer Hitit yerleşim alanının doğu sınırına yakın olduğu için, söz konusu tanrının vahşi yaşamın ve avcılığın koruyucusu olmasının yanı sıra, Karasu ırmağı kıyısındaki

Geç Hitit yerleşiminin de, yani yerleşik yaşamın da koruyucusu olduğu düşünülmektedir (Hellenkemper-Wagner 1977: 167-173).

Benzer bir yorum P. Taracha tarafından yapılmış olup, bir başka Hitit kült sahnesini gösteren bir rölyefe ilişkindir. Taracha bu tasvirdeki geyik üzerinde duran genç tanrının bir elinde şahin, diğerinde ise yukarı doğru kaldırdığı bir *lituus* tutmasını, onun hem vahşi yaşamın koruyucusu, hem de ülkenin *(the open country)* vasi tanrısı olduğuna yormuştur (Taracha 1996: 72).

Bu ikonografik temanın Dersim versiyonuna gelince, öncelikle Kureş'in oğlu varsayılan Duzgı ile oğlu/evlatlığı Kud'un çoban oluşları dikkate şayandır. Söylencenin kimi anlatımlarında Kureş'in komu olarak geçen *Zargovit*'in anlamı da böyle bir yoruma bağlanabilir. Öyle ki, sözcüğün anlamı çobanlıkla ilgili olabilir ve Zargovit de köken olarak 'çoban ziyareti' gibi bir anlam taşıyabilir. Nitekim, *jiare/ziare* sözcükleri Kırmançça'da ziyaret anlamındayken, *govit* ya da *hovit* ise Ermenice'dir. Kökeni Hititçe'ye kadar giden ve çoban anlamına gelen *hoviw* sözcüğünün varlığı, böyle bir olasılığı düşündürtmektedir *(hoviw* için bkz. Puhvel 1991: 280). Ancak böyle bir yorum, zaten örtük olarak muhtemelen çobanlığı da temsil eden seyit Kureş'in bu pozisyonunu daha da berraklaştırma yolunda aşırıya kaçar. Zira, bu durumda Kırmançca (Zazaca) bir sözcüğün nasıl olur da Ermenice bir sözcükle biraraya geldiğini izah etmek gerekecektir. Her ne kadar bu tür kelime bütünleşmelerine rastlanılsa da, öyle anlaşılıyor ki isim bütünüyle Ermenice olup, Ermenice kaya anlamına gelen *jayr* sözcüğüyle[20] yine aynı dilde vadi anlamına gelen *govit/hovit* sözcüğünden mürekkeptir. Böylesi yer adlarına

---

[20] *Jayr* sözcüğüne ilk kez Recep Maraşlı'nın liste halinde hazırlamış olup bana da vermiş olduğu Ermenice sözcükler arasında rastladım. Sonrasında Yacoubian'ın sözlüğünde *z'ayr* olarak geçtiğini gördüm ki, bu j ve z seslerinin biribirinin yerlerine geçmesi Kırmançça'da da rastlanan bir durumdur (bkz. Yacoubian 1944: 174).

başka yörelerde de rastlanmaktadır. Sözgelimi, Ermenilerin eskiden meskûn oldukları Ararat bölgesinde *Kogovit*, Copk bölgesinde *Balahovit* ve Vaspurakan'da *Arcişakovit* gibi... (Hewsen 1965: 327, 330, 335; ayrıca bkz. Hübschmann 1969: 384-5)[21].

Sonuç olarak, *Jargovit* ya da *Zargovit* adının topoğrafik özelliklerine uygun olarak 'kayalık vadi' anlamına gelmek üzere Ermenice *jayr-govit*'den geldiği kanısındayım. Dolayısıyla burada seyit Kureş'i çoban imgesiyle doğrudan buluşturacak bir anlamla karşılaşmamaktayız. Onun komu olarak bir vadinin gösterilmesi, belki de buradaki tek dolaylı referans olabilir.

Bava Duzgı söylencesinde, Kureş'in oğlu Duzgı tarafından *Kuresu Kurr* olarak adlandırılmış olması da, Kureş'i çobanlığa yaklaştıracak bir yoruma bağlanabilir. Burada *kurr* sözcüğünün taşıdığı anlam önemlidir. Bununla birlikte, neyi ifade ettiği tam olarak açık değildir. Kimileri Kureş'in kulaklarının çok küçük ve yuvarlak oluşundan ötürü halk tarafından ona bu lakabın yakıştırıldığını söyler (Comerd 1997: 94). Seyitlik karizmasını tehlikeye atabilecek olan böyle alaysı bir yakıştırma yöre halkınca yapılabilir mi, doğrusu bunu olumlu yanıtlamak için çok geçerli nedenlerin olması gerekir.

Ama eğer öyleyse, yani en azından söylencede böyle bir yakıştırmaya meyledilmişse, bu, konu hakkında önceleri düşündüğüm gibi Duzgı'ya büyük önem atfeden aşiretlerin eski kültürlerini bir biçimde sahiplenmelerinden kaynaklı bir tepkisi olabilir. Ya da daha makûl bir yorumla Kureşan klanlarının biraraya geldikleri erken döneme ait klanlar arası bir tepki olmalıdır.

---

[21] Hewsen Arcişakovit'ten sözederken, *hovit*'in vadi anlamına geldiğini belirtir (Hewsen 1965: 330, dn. 44; ayrıca bkz. Hübschmann 1969: 384). Ancak, Ermenice'de 'Hof'. Vorhof (des Hauses, Tempels), Viehhof', Schafstall' anlamlarına gelen *gavit*'in de söz konusu adla ilişki olabileceği ihtimal dahilinde görülebilir. Böyle bir ihtimalin doğrulanması ise, ciddi bir savın dayanağı olabilecektir (*gavit* için bkz. Hübschmann 1969: 382).

Yörede yakın zamanlara dek hayvancılıkla geçimini sağlayan göçebe Şavaklılarda hayvanlar boynuz ve kulak şekline göre adlandırılırken, ilginçtir *kurr* sözcüğü (M. Kutlu'da *küre* olarak geçiyor) çok küçük kulaklı anlamına gelmekte, *kire-kere* ise anadan doğma kulaksız hayvanları ifade etmektedir (Kutlu 1987: 112)[22]. Bir seyit için böyle bir terimin kullanılmayacağı, aksi halde geçmişte yörede çok büyük bir etkisi ve gücü olan Kureşan'ın böyle bir statüyü buna rağmen nasıl oluşturduğunu tartışmak gerekecektir. Kanımca konunun ciddi bir soruna dönüştürülmesine hacet olmadığından, şunu en başında özellikle vurgulamak gerekir. Kureş ile Bamasur öyküsü her ne kadar göçebe-yerleşik çelişkisinin tipik birer temsili olmasa da, Kureş bazı motifler aracılığıyla çobanlığa, göçebeliğe daha yakın görülebilir. Fakat, keramet öyküsünde anlatıldığı kadarıyla Kureş'in bugünkü Dersim'e Bamasur'dan önce yerleştiği, ziyaretine gittiği Bamasur'un ise henüz ev yapmakla meşgul olduğu da bilinmektedir. Bu nedenle göçebe-yerleşik ikilemini bir takıntı haline getirmeksizin, ancak bunu en azından bir ihtimal olarak yadsımaksızın, söz konusu mitolojik seyitler arasındaki statü farklarının bu söylence aracılığıyla düzenlendiğini belirtelim.

Şimdi *Kuresu Kurr* ifadesi hakkındaki olasılıklara geçebiliriz. Bir olasılık bu yakıştırmanın Kırmançca'da yaşlı, ihtiyar anlamına gelen *kurr* sözcüğüyle bir ilgisi olabileceğidir. Buna göre, Duzgı'nın Kuresu Kurr hitabı *'ihtiyar Kureş'* anlamına gelmektedir ki, babası Kureş'in bunu duyduğunu anlayınca dağın doruğuna doğru kaçışı anlaşılır bir durumdur. Bir başkası *Qurr* sözcüğünün değerlendirme

---

[22] Aslan Tali'nin Xal Zeynel'den derleyip *Dersim* dergisinde (yıl 5, sy. 9, Şubat 1999) yayımladığı Kures ve Bava Duzgı söylencelerinin bir dipnotunda, Dersim dergisinin 8. sayısı sayfa 60'da geçen *'Klures u Klur'*un anlamının yanlışlıkla 'kulağı kesik' olarak yazıldığını, oysa böyle bir anlamın hakaret sayılacağını, doğrusunun ise derviş ya da sofu Kures olduğu belirtilmektedir.

kapsamına alınıp alınmayacağıdır; ancak bu, Dersimli Alevi Kürtlerde Sünni Kürtleri ifade eden aşağılayıcı bir terim olup Kureş'e uygun düşmemektedir. Şu olasılık bunu anlaşılır kılabilir: Eğer Kureşan'ı oluşturan klanlardan biri aslen yöreye göçmüş oldugunu tespit ettiğimiz Êzdi bir topluluksa (Karabaşlar, yani *Kurreşan*), buradaki Qurr yakıştırması tarihsel açıdan bir anlam kazanacaktır.

Bir başka olasılık ise, Kureş'in Derviş Gewr'le birlikte Bağin'deki efsanevi macerasını tarihsel açıdan anlamlı kılmaktadır. Herşeyden önce, Bağin'in hiç değilse antik dönemde içinde ateş tapınağı olan eski bir kale olduğu tahmin edilebilir. Buna şimdi çok daha çarpıcı bir veriyi ekleyeceğim. Şöyle ki; *İslam Ansiklopedisi*'nin 'Mecûs' maddesinde, 'Lûgatlarda,' diyor Buchner,

> "macûs kelimesi bir has isim olan *Minc-Kuş*'ten iştikak ettirilmekte ve bunlara göre, Arapça *sagir el-uznayn ('küçük kulaklı')*'ın farsça mukabilini teşkil etmektedir. Minc-Kuş adını taşıyan bir şahıs Zerdüşt ile aynı zat değildir. Bilakis o bundan daha evvel yaşamış olup, ilk olarak bu dini kurmuştur. Bu izah eski arap alimlerinde görülen birçok iştikak garipliklerine bir misal teşkil eder."
>
> (Buchner 1957: 442) (abç)(23).

Kureş-Duzgı öyküsünde bahsi geçen *Kuresu Kurr* yakıştırmasının böyle bir arka planı var mı, bilemiyorum; ancak, Derviş Gewr'in adının söz konusu yorumun bir halkasını oluşturabileceği düşünülebilir. *Gewr* Kırmançca ve Kurmançca'da 'kül rengi'ni, 'kül renginde olanı ifade etmektedir. Söylenceye göre Kureş'le birlikte fırına giren derviş, fırın açıldıktan sonra üstü başı küle bulanmış olarak fırından çıktığı için bu lakap yakıştırılmıştır. Halil İmak'ın Ağuçan'a ilişkin anlattığı ve Ağuçan'la birlikte ateş fırınına giren dervişin adını *(Kini-raş)* benzer bir yoruma bağladığına dikkat çekmek isterim (bkz. aşağıda *'Ağuçan mı, Ağu İçen mi?'*). Bu tür etimolojik yakıştırmalar halk etimolojisi olmakla birlikte, kimi zaman

gerçekliği temsil ediyor olabilirler. Bunu tartışmaksızın, Kürtçe'de *gebir* sözcüğünün Ermenilere, *gawr*'ın Zerdüştilere, *gavir*'in ise Avrupalılara ve özellikle Ruslara atfedildiğini belirtmeliyim (Bausani 1965: 970)[23]. Buradan *Goran*'a ve Ehl-i Hakk'a ulaşmak mümkün olabilir mi, bilemiyorum; ancak, van Bruinessen *Goran<Gebr-an* etimolojisinin güvenilirliğine işaret etmektedir (van Bruinessen ty: 411).

Bir başka çarpıcı benzerlik daha bu olasılıklar silsilesine eklenebilir. Bu ise, Ermenice'de pagan rahipleri ifade eden *k'urm (Syriac kûmrâ)* sözcüğü ile *Kurmeş* köyünün adı arasındaki benzerliktir (bkz. Ananikian 1908: 801). Kurmeş adının kimi anlatımlardan anlaşıldığına göre Derviş Gewr'in öyküsünü andıran bir olaya isnaden ortaya çıktığı kabul edildiğinden, bu öyküde geçen kimsenin aslında Derviş Gewr'in bir kopyası ya da kısmen değiştirilmiş hali olma ihtimali bu benzerliği anlamlandırmaktadır. Ya da tersini düşünmek mümkün olabilir. Tabii ki bunlar olasılıklar ve sözcük hakkında başka yorumlar da var (bkz. Baran 2002: 54).

Bütün bu benzerlikler ya da olasılıklar içinde uzak bir ihtimal de olsa, Kureş'e yapılan 'sivri kulak' yakıştırması Zerdüştilerin Sraosha'sını da *(Sroş)* hatırlatır; çünkü, Sraosha adı (belirtildiğine) göre 'işitmek' anlamına gelen bir fiille ilişkilidir... Dahası o 'Mithra'nın

---

[23] Menant ERE'ye yazdığı 'Gabars' maddesinde, Kürtçe *gebir ve gavir* sözcüklerinin Ermeni ve Rumları ifade ettiğini belirtmektedir (Menant 1913: 147). Pehlevice'de *Gabra* ise, Avesta'nın en eski bölümünü oluşturan Gatha'nın karşılığıdır (B. Aksoy 1985: 215). *Geber* ise, Arap istilasından sonra yaşadıkları coğrafyayı terkeden Zerdüştilere verilen addır. Onlar Hindistan'da *Parsi* olarak bilinirler (Pagliaro ty). Burada aynı zamanda belirtmeliyim ki, Dewreş Gewr'in adıyla Gebr arasındaki olası ilişkiye önceden Nejat Birdoğan dikkat çekmişti. Mecus terimine gelince, belirtildiğine göre bu terim Ortaçağ Müslüman yazarları tarafından yalnızca gerçek Zerdüştilere değil, aynı zamanda üstünkörü olarak İslam öncesi 'İran' dinine de atfediliyordu (Ivanow 1953: 34).

kulağı' olarak bilinmekteydi (Kreyenbroek 1982; Herzfeld 1947: II, 465; İvanow 1953: 36-7)[24]. Kimi dinsel metinlerde Çinvat köprüsünü bekleyen iki köpeğin sahibi olarak da geçiyor olması, onu Kureş'e yakınlaştırır. Geriye isim sorunu *(Sroş)* kalır ki, bunun da Kureş'e dönüştürülmüş olması en azından ihtimal dışı değildir.

Bütün bunları bir kültür katmanının ciddi ipuçları olarak değerlendirirsek, Kureş'in seyitliği tehlikeye girmiş olur; çünkü, bu durumda o bütünüyle efsanevi de olsa bir Mecusi olarak karşımıza çıkar ki, Farsça'da *kuruş* sözcüğünün güneş anlamına geliyor olması da belki bu yoruma eklenebilir. Seyit ailesi varsayılarak Muhammed'in kabilesi olan Kureyş'le ilişkilendirilmelerine atfen bu adın yakıştırıldığı da düşünülebilir; ancak, bu olasılık neden diğer seyit ailelerinin de aynı adla anılmadığını yanıtlanması gereken önemli bir soruya dönüştürür.

Bir başka ve daha muhtemel olan bir sav ise şudur. Farsça'da *dizgûh* sözcüğü 'sivri kulak' anlamına gelirken, *dizkûh* ise 'sivri dağ' ya da 'sivri tepe' anlamındadır. Sözgelimi Sultan Melikşah'ın emriyle İsfahan'da yaptırılan *Şahdij* adlı kalenin sonradan aldığı isim *Dijkûh*'tur (bkz. Kafesoğlu 1953: 167). Farsça her iki sözcük *Duzgı* adıyla etimolojik olarak ilişkili olmamalarına rağmen, ona olan benzerliklerinden dolayı öyküde böyle bir lakabın çıktığına dair kuşkular uyandırmaktadırlar ki, gerek Farsça *dizgûh* (sivri kulak), gerekse aynı dilden *minc kuş* (küçük kulak) olasılıkları, bize Duzgı söylencesindeki bu motifin doğudan, 'İran'dan gelen toplulukların etkisine bağlanabileceğini gösterir.

---

[24] Kimi kaynaklarda ise. Sraosha tanrı Ahura Mazda'nın kulağı olarak anılmaktadır (Cotterell-Storm 1999: 320). Kulak mitolojide kimi bilge tanrıların sıfatları arasında yeralır. Nitekim, Enki/Ea'nın sıfatlarından biri Sumerce'de kulak anlamına gelen *geştug*'dur (Kramer 2000: 417).

Kuresu Kurr yakıştırması mitolojide hayli yaygın olan 'Midas motifi'ni de anımsatmaktadır. Crooke *'King Midas and His Ass's Ears'* başlıklı makalesinde bu motifin farklı coğrafyalardaki örneklerine değinmiş, at kulaklı İrlanda kralı Labradlı Loingseach'den Batı Friesland'ın eşek kulaklı kralı Arundel'e, Fas'ın boynuzlu sultanından Farsların boynuzlu Şapur'una dek öykünün pek çok varyantından söz etmiştir (Crooke 1911: 189-202). Öykünün kimi biçimlerinde çaldığı kamıştan kaval ya da düdükle *(pipe)* kralın eşek kulaklı oluşunu istemeden de olsa insanlara duyuran çoban motifi, ilişkili olsun ya da olmasın, çoban Duzgı ile seyit Kureş hakkındaki öyküyü çağrıştırmaktadır. Sorun söylencede bu motifin farklılaşmış bir biçiminin mi, yoksa yukarıda değindiğim olasılıklardan birindeki bir temanın mı mevcut olduğudur? Bu şimdilik saptamış olduğum ya da varsa başka olasılıklar üzerinden iz sürülerek ileride çözümlenecektir. Pek tabiidir ki, bunun için çok daha fazla tarihsel materyale ihtiyaç var.

Bir başka nokta; Duzgı ile Kureş öyküsünde, Duzgı'nın bir kış günü hayvanları otlatmaya götürmesi ve bir zaman sonra Kureş'in oğlunu merak edip de arkasından birilerini göndermesinin (kimi anlatımlarda kendisi gitmektedir), kimi sufi şeyhlerinin menkıbelerinde bir motif olarak yeralmasıdır. Örneğin, Horasan civarında Khawaran'ın merkezi kasabası olan Mayhana'da doğmuş olan (967 yılı) Abu Said ibn Ali'l Khayr bir süre tek başına dağlık yerlerde ve çölde dolaşıp bir nevi inzivaya çekildiğinde, babası yolculardan onu görüp görmediklerini sorup onlar aracılığıyla eve dönmesi isteğini iletmiştir (Nicholson 1921: 13).

'Hayali' Secereler ya da İcad Edilmiş Seyitler?

Kureşan, Bamasuran gibi dinsel toplulukların Dersim'de gittikçe bir aşiret olarak görülüyor olması dikkat çekicidir. Nuri Dersimi anılarında *'binaenaleyh Ağuçan seyitleri bir kabiledir,'* diye yazmıştır.

Keza, Kureşan'dan pek çok yerde bir aşiret olarak söz eder. Gerçekten de Dersim'de artık bir aşiret olarak da görülebilen bu dinsel toplulukların başında Kureşan gelmektedir. Diğerleri gibi onların da aşiret, sülâle ya da bir klan olup olmadığı kanımca irdelenmesi gereken tartışmalı bir konudur. Dolayısıyla onlarla ilgili mitolojik öyküler kadar söz konusu toplulukların antropolojik karşılıklarının analizi de önemlidir. Benim buradaki amacım ise, konuya spot tutarak hiç değilse ilerideki araştırmalar için teşvik edici olmaktır.

Van Bruinessen *klan* (sözde ortak atanın olduğu) ile *sülâle* (gerçek bir ortak atanın olabileceği) arasında, antropologların genellikle yaptıkları gibi bir ayrım yapmanın zorluğuna işaret etmektedir[25]. Klanların bir üst toplumsal birim olan aşiret etrafında birleşmeleriyle, klanın efsanevi liderlerinin sonradan aşiret mensuplarınca birer kardeş yapılması durumundan da söz eden van Bruinessen, bunu Etmankan ve Mehmudkan diye adlandırılan ve birlikte Omeryan aşiretini oluşturan iki klanla örneklemektedir.

Buna göre, aşiret mensubu kimi yaşlılar Mehmud'la Etman'ın birbirleriyle ilişkisiz iki insan olduklarını hatırlamaktayken, diğer kimseler, yani çoğunluk ise bu iki kişinin kardeş olduklarını, dahası klana adlarını veren atalar olduklarını iddia ederler ya da en azından bundan dolayı en prestijli soylar kabul edilirler (van Bruinessen ty: 72-3). Jacob Black-Michaud'nun Luristan da aşiret yaşamıyla ilgili çalışmasında, konuya başka bir perspektif katan bir örneğe rastlıyoruz. Selselah bölgesinde iki akarsunun birleşme noktasının yakınında ikamet eden topluluğun mensupları *Do Aouw* 'iki su' anlamına geldiği halde, kendilerinin tek bir taifeden geldikleri iddiasını

---

[25] *Kabile*nin sayısal olarak yaklaşık bin ila ikibin kişi arasında değişebilen bağımsız politik bir grup olduğu ve üyelerinin genellikle adını taşıdıkları ortak bir atadan türemiş olduklarını söyledikleri belirtilmektedir (Chelhod 1978: 335).

meşrulaştırmak için kendilerini *Daouwi*, yani Davud'un soyundan gelenler olarak açıklamaktadırlar (Black-Michaud 1986: 28).

Benzer bir durum, gerek Kureşan mensuplarının mitolojik ataları hakkındaki yorumlarında, gerekse de Kureş ile Bamasuran arasında bazı anlatımlarda kurulan kardeşlik ilişkisi için geçerli gibidir. Zira, bu iki 'kurgusal' karakter kimi anlatımlarda kardeş olarak geçerler. Doğrusu Kureşan ile Bamasuran'ın başlangıçta birer sülâle olduklarını düşünmemizi provoke eden kimi nedenler de yok değildir. Bunlardan birincisi, belli bir tarihte doğudan gelen ve seyitlere bağlı olan bu toplulukların birer sülâle oldukları yönündeki genel kanıdır. Bir diğeri ise, bu toplulukların kendilerini Ehl-i Beyt'e ya da Muhammed'e bağlamış olmalarıdır. Yine de bunlar söz konusu toplulukların ne dün, ne de bugün için birer sülâle sayılmaları yolunda yeterince açık ve sağlam nedenler değillerdir. Geçmiş ise ayrı bir sorundur; çünkü, Kureşan'ın aslında bir seyit topluluğu olup olmadığı bile tartışmalıdır. Bu konudaki genel fikrim, Kureşan'ın farklı klan ya da toplulukların birleşmesiyle oluşmuş olduğudur. Bu noktada üzerinde düşünülmesi gereken konulardan biri, Kureş adının Türkçesi'yle Êzdilerin *Karabaş* (Kurreş) adlı din adamları topluluğu ile bir ilgisi olup olmadığı ve Kureşan'ı oluşturan topluluklar arasında Kurmançca'yı zamanla terkedip Kırmançca (Zazaca) konuşan bu Êzdi topluluğun mevcut olup olmadığıdır. İkinci olarak, Kureşan efsanelerinde *Verge Kures* olarak anılan ve cesetleri alıp götürdüğüne inanılan kurtların eski bir Zerdüşti geleneğinin uzantısı olmasıdır. Bu da gösteriyor ki, Dersim eski zamanlardan beri dağlı 'heretik' toplulukların bir sığınağı olması itibarıyla yeni sentezlere de mekân olmuş bir yerdir.

Dersimli Alevi Kürtlerle inanç ve ibadet bakımından aralarında kimi benzerlikler olan Ehl-i Haklar da (Dalehu'da) kendilerini 'taife' ya da 'aile' olarak adlandırırlar. Dinsel liderlerinin yaşadığı Tutsami bazen *paytexte taife* diye adlandırılır ki, taifenin/ailenin

başkenti anlamına gelmektedir (van Bruinessen ty: 82). İlginç olan, Zerdüşti din adamları topluluğu olan Magilerin Kureşan gibi bir aşiret olup olmadığı da tartışmalıdır. Her ne kadar Herodot onları bir aşiret olarak nitelemişse de, Herodot'un 'İran'ın aşiret yapısını kavrayışının diğer herhangi bir Elen'den daha fazla olmadığı düşünülmektedir. Herzfeld onun otoritesinin Magileri bir 'aşiret' olarak kabul etmeye kafi gelmediğini belirtir (Herzfeld 1947: I, 124). Başka araştırmacılar da soruna değinmişlerdir[26].

Konuya ilişkin bir başka tartışma da Kureş ile Bamasur'un sözde ya da gerçek atalar olup olmadıklarıdır. Andrews, '*Alevi Kürtlerde olduğu gibi Peygamber ailesinin soyundan gelenler, ortak aşiret atası ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır;*' diye yazmaktadır (Andrews 1992: 174). Genel hatlarıyla düşünüldüğünde böyle olması doğaldır; çünkü, 'ortak aşiret atası' yerine Muhammed ya da Ali ikame edildiğinden, tek bir mitolojik ataya olan ihtiyaç kalmamaktadır. Dolayısıyla Kureşan, Bamasuran, Derviş Cemalan ve Ağuçan'ın her ne kadar birer 'kurgusal' lideri mevcut olsa da, bunların soy olarak Muhammed'e dayandırılıyor olmaları sorunu çözmektedir. Kanımca bu topluluklar yörede seyit aileleri olarak bilinmekle birlikte, Kureşan'ın bilindiği kadarıyla 1800'lü yıllardan itibaren -diğer seyit topluluklarının aksine- tipik bir aşiret gibi silahlanmaları, olasılıkla onların yörede birer aşiret olarak algılanmasına yol açmış, sonradan

[26] Huart da Magilerin Musevilerdeki Levilere benzer olarak Med aşiret konfederasyonuna bağlı bir aşiret olduğunu savunur (Huart 1972: 84). Avesta dilinde *mogu-* etimolojik olarak aslında 'aşiret (mensubu)' anlamına gelmekteydi. Latince ve Elence'de ise, hiç değilse iki farklı anlam taşırdı: ya sözkonusu din adamlarına ya da büyücülere delalet ederdi. Bu nedenle bazı metinlerde bununla hangi anlamın kastedildiği anlaşılmamaktadır. Herodot sözcüğü yalnızca aşiret anlamında değil, Zerdüşti din adamlarını ifade etmek amacıyla da kullanılmıştı. Ondan yaklaşık bir yüzyıl sonra. Magi adının Elen literatüründe Zerdüşti din adamları anlamında kullanılmış olması önemlidir (De Jong 1997: 387, 891-3).

diğer seyit toplulukları da aynı kavramsal çerçeveye sığdırılmıştır. Bir olasılık da, söz konusu toplulukların yöredeki aşiretlerce başlangıçtan itibaren dinsel vasıflarının yanı sıra kendileri gibi birer aşiret olarak algılanmış olduklarıdır.
Adı geçen toplulukların mitolojik liderlerinin aynı zamanda tarihsel kişiler olup olmadıkları bağlamında, neden Dersim'de Kureş'e bir kişi adı olarak rastlanmadığı sorusu aydınlatılmalıdır. Her iki seyide (Bamasur ve Kureş) ait mezarların bulunmayışı da onların tarihsel kişiler oldukları konusunda ciddi kuşkular uyandırmaktadır. İronik olarak tarihsel bir kişi olmayan Duzgı'na ait 'türbe'nin varlığı, bu veri hakkında etraflıca düşünmeyi gerektirir[27]. Bamasur ve Kureş tarihsel kişiler olsalar bile, onlar Dersim'de daha çok mitolojik figürler olarak hayat bulmuşlardır; çünkü, yörede onlara dair anlatılan yaşam öyküleri kurgularla doludur[28]. Bu kurgularla dolu öykülere ne yazık ki tarihsel anlamları, içerikleri tam olarak aydınlatılamayan 'hayali' secereler de eklendiğinden, konu içine atılan her taşı yutan karanlık bir kuyuya dönüşmüş, dönüştürülmüştür.

Bamasur adına gelince, bu ad hakkında yöre kökenli yazarların değişik iddiaları vardır. Bu savların ikisi de onu Baba Mansur olarak Türkçe'ye uyarlayan görüşün dışındadır. Çakmak Bamasur'un seyide verilen lakab olduğunu savunurken, dolayısıyla onun tarihsel

---

[27] Kureşan mensuplarının başlangıçta mezarlarının olmadığı şeklindeki inanç, aslında başka yorumlara da olanak tanımaktadır; çünkü, bu ipucu tarihsel verilerle desteklendiğinde, pek tabiidir ki Kureşan'ı oluşturan hiç değilse bazı klanların Mecusi *(Gabr)* topluluklar oldukları ihtimali üzerinde durulacaktır. Bilal Aksoy ise, Kures ile Bamasur'un muhtemelen Melikşah'ı destekleyen Müslim bin Kureyş ile Bahaüddevle Mansur bin Dubeys olduklarını öne sürmüştür (Aksoy 1985: 117).

[28] Cyril Mango bir makalesinde, *'Bizans hagiography'si kurgularla doludur,'* diye yazmaktadır; *'her ihtimale göre asla varolmamış azizlerin hayatları vardır.'* (Mango 1997: 270).

bir kişi olduğunu da kabul etmiş görünüyor. Çakmak'a göre bu ad *Bonesur* ya da *Bonesır*'dan gelmektedir.

> " 'Bonesur', 'bon' ve 'sur' sözcüklerinden oluşur. 'Bon' ev demek. 'sur' ise tur, tur atma, dolaşma, mesafe anlamına gelir. Bu iki kelime birleştirildiğinde 'tur atan ev' ya da 'tur atanın evi' anlamına gelir. Seyd gösterdiği kerametten sonra bu isimle anılmaya başlanmıştır diye düşünüyorum. 'Bonesır' ise 'sırlı ev' ya da 'sır sahibinin evi' anlamına gelir."
>
> (Çakmak 2002: 35, dn. 6)

Mamo Baran ise, 'Bamasor'un *'bavê me sor'*dan türediğini ve bunun da 'bizim kızıl babamız' anlamına geldiğini düşünür (Baran 2002: 91). Bana kalırsa adın sonunda yeralan *sur* ya da telaffuz farklılığına göre *sor* sözcüğü Baran'ın da düşündüğü gibi kırmızı, kızıl anlamlarına gelen Kürtçe *sor/sur* sözcüğüyle ilişkili olabilir. Henüz Baran'ın savıyla karşılaşmadan önce böyle bir olasılık üzerinde düşünmekteydim ki, özellikle Êzdilerde *sur* lakablı dinsel karakter beni bu düşünceye sevketmişti. Sonrasında Ehl-i Hakların *'Qirmizi'* adlı mitolojik atalarıyla karşılaştım (bkz. Ivanow 1953). Ancak adın etimolojisi hakkında böyle bir olasılık dahi Bamasur'un tarihsel bir kişi olduğu yönünde kesin bir kanıt sayılmayabilir ki, hiç değilse benim düşüncem bu yöndedir.

70'li yılların popülist sosyalist söylemi bir yana bırakılırsa, şimdiye dek üzerinde pek fazla durulmamış bir başka önemli nokta ise, söz konusu dinsel toplulukların sosyolojik konumlarıdır. Antropolojik bağlamıyla seyit topluluklarının klan, aşiret ya da sülâle, tarihsel olarak ise söz konusu ataların gerçek kişiler olup olmadıkları tartışma konusuyken, onların toplumsal mensubiyetlerinin de araştırma kapsamında düşünülmesi gerekir. Kanımca bu, en az diğer konu kadar önemlidir.

Seyitler Mitolojisi II
Bir Seyidin Metaforik Ölümü ya da Etimolojik Bir Zehirlenme

Kelimedeki Keramet: Ağuçan mı, Ağu İçen mi?

Dersim'de seyitlerle ilgili olarak anlatılan kerametlerden biri de Ağuçan hakkındadır. Diğer bazı öyküler gibi bunun da Bektaşiliğin bir eklentisi olduğu düşünülebilir. En başında Ağuçan adının Türkçe'yle ilişkilendirilerek açıklanıyor olması *(ağu içen)* ciddi bir kuşku uyandırmaktadır; çünkü, *Velayetname*'de Karadonlu Can Baba'ya atfedilen benzer öyküde adı geçen veli bu sıfatla anılmamaktadır. Buna rağmen, Dersim'de sözlü hafızanın 'son' temsilcilerinin yanı sıra, yöre kökenli yazarların da bu adı genellikle Türkçe'ye bağlamaları garip bir paradoks oluşturmaktadır. Aslında bu durum daha başında söylemek gerekirse, Dersim'in inanç dünyasına sonradan sızdığı kuvvetle muhtemel olan Bektaşi öğelere işarettir. Hele ki, Nuri Dersimi bile Ağuçan'ı Hacı Bektaş'ın

bir halifesi olarak tanıtmışken... (Dersimi 1992: 125)[1]

Söylencenin versiyonlarını irdelemek, aralarındaki farkları belirlemek ve nedenlerini anlamaya çalışmak, sanırım bu savı destekleyecek ya da çürütecek kimi ipuçları sunacaktır. Fakat şimdilik, mevcut yazılı versiyonları tek tek aktarmak yerine, kimi temel unsurları bağlamında söylenceyi analiz etmek yeterli olacaktır. Bu nedenle burada yalnızca Nuri Dersimi'de geçen versiyonu aktarmakla yetineceğim. Kaldı ki, gerek Ali Kemali'nin, gerekse Kocadağ'ın aktarmış oldukları versiyonlar Dersimi'nin aktarımıyla neredeyse aynıdır.

> '*Sultan Mecit* zamanında *Seyit Mahmut* isminde bir zat kendisini keramet ehli olarak halka tanıtmış ve etrafına birçok mürit toplamış. Ve nüfuz sahibi olmuş. Kendisini çekemeyenler şikayet etmişler. Sultan Mecit de Şeyh Mahmut'u bazı müritleriyle birlikte İstanbul'a celb etmiş ve zehirlemek istemiş. Ağulu bir kase şerbet hazırlamış ve Şeyh Mahmut'a vermiş. Şeyh Mahmut alıp içmiş, zehirlenip de ölmemiş. Sultan Mecit de hayret içinde kalarak her sene hazineden Şeyh Mahmut'a 200 altın para verdirmiş. Ve bu sebeple de Mahmud'a Ağu içen (Ağuçan) denilmiş diye rivayet edilmektedir.'
>
> (Dersimi 1992: 124-5)

Ağuçan söylencesini kendisinden dinlediğim Pertek'in *Kurmeş* (ya da *Kunreş*) köyünden Halil İmak'ın (72) anlatımında ise, Diyarbakır'dan askerlerini gönderip Ağuçan'ı huzuruna getiren Alâaddin Keykubad, onu bir fırına, akabinde Ağuçan'ın namını duyan

[1] Nuri Dersimi Ağuçan'ın Bargini'de gömülü olduğunu belirtirken, asıl adının Seyit Hasan olduğunu söyler; ancak, aktardığı anlatımdaki isim Mahmut olarak verilmiştir (Dersimi 1992: 124). Burada bir çelişki vardır, çünkü, Dersimi'nin Ağuçan'ı Hacı Bektaş'ın Kürt bir halifesi olarak takdim eden düşüncesi ile rivayetteki Sultan Mecit dönemi birbirine tezattır. Sanırım bu tezatlığın farkında olarak Kınağu ve Gündüz, Seyit Hasan'ı ocağın kurucusu, Ağuçan'ı ise Sultan Mecit döneminde ocağın piri olarak anmaktadırlar.

Kemah/Erzincan hükümdarı Kavus Han da büyük bir ateşe attırıyorlar. Sonunda ateşten de sağ salim çıkan Seyit Mençek-i İrfani'ye, Kavus Han'ın eşi 40 yıl boyunca hazırlamış olduğu zehiri (ağuyu) içirtiyor. Seyit Mençek zehiri topuğundan bal olarak akıtarak keramet gösteriyor ve Ağuçan namıyla anılıyor. Bu anlatımda pek çok öykünün harmanlandığı gözlemlenmektedir. Sözgelimi, Ağuçan'ın Keykubad'ın huzurunda Kurmeşli bir müridiyle yanan fırına girip sağ çıkması ve Kurmeş adının müridin kararmış fesinden dolayı Kurmançca'da 'siyah fes' *(kim-raş/kim-reş)* anlamına geldiğinin belirtilmesi, Kureş'in Alaeddin Keykubad tarafından Derviş Gewr'le birlikte yanan fırına atılışı öyküsünü anımsatmaktadır. Ağuçan'ın Kemah hükümdarı Kavus Han'a karşı keramet gösterme öyküsü ise, *Velayetname*'den alınmadır (bkz. *Velayetname* 1995: 81-5). İmak'ın anlatımında hoş bir ironi de saklıydı. Anlattığına göre Hacı Bektaş Ağuçan'ı yanına çağırır. Ağuçan da elinde bir kazanla yola çıkar. Giydiği 'üç etek' yolda kazana sürtüne sürtüne kara olur ve bunu gören Hacı Bektaş ise, müritlerine *'bakın,'* der, *'kara donlu Can Baba geliyor.'*

Anlatımlardan anlaşıldığına göre, Ağuçan bir isimden ziyade seyite yakıştırılan bir lakaptır. Seyitin asıl adı ise, çeşitli anlatımlarda farklı geçmektedir. Kimileri onun adının Şeyh Mahmut (Kemali 1992: 155), kimileri *Seyit Hasan* ya da *Şeyh Mahmut* olarak anmakla beraber Seyit Hasan (Dersimi 1992: 124), kimileri de *Seyit Hasan*'ı ocağın kurucusu, Ağuçan'ı ise *Seyit Mahmut* olarak anarlar (Kınağu-Gündüz 1999: 32). Ağuçan'ın asıl adının Seyit Hasan olduğunun belirtilmesi, bu ocağın aynı zamanda Seyit Hasan Ocağı olarak bilinmesiyle ilişkilidir. Halil İmak'ın anlatımında geçtiği gibi, adının Seyit Mençek olduğunu ve Hozat'ın Bargini köyünde gömülü olduğunu söyleyenler de vardır (Birdoğan 1995: 264). TC'nin ilk Dersim gözlemcilerinden Naşit Hakkı'nın yazdığına göre ise. "*burada* (Bargini'de, yn) *İmam Hüseyin'in neslinden geldiği söylenen 'Karadonlu Canbaba' gömülüdür.*" (Naşit Hakkı ty: 33)

Seyit'in adında olduğu gibi, ona zehir içirttiğine inanılan kişi de söylencenin versiyonlarında farklı olarak anılmaktadır. Bazı anlatımlarda bu kişi *Sultan Murat* ya da *Alâaddin Keykubad* olarak geçerken, Çemişkezek'ten derlenen bir versiyonda ise, bu bir ağadır (sırasıyla bkz. Gezik 2000a: 154; Gülensoy-Buran 1992: 97-8)[2]. Nermin Erdentuğ 1959'da Sün köyü ile ilgili yayımladığı etnografik monografisinde, *'III. Murad'ın, Bağdat seferinde Sün'ün ilk sakinlerinin buraya gelip yerleştiği ve köyü kurduğu bir hakikattır,'* demektedir (Erdentug 1959: 7). Tarihsel olarak gerçeği yansıtmış varsayılsa bile, bu Ağuçan diye anılan seyitin tarihsel bir kişi olduğunu ve Sultan IV. Murat karşısında keramet gösterip göstermediğini açıklığa kavuşturmaz. Kimi kaynaklarda da Ağuçan'a zehir içirtenin *'Diyarbakır'a hakim bir bey'* olduğu belirtilmektedir (Cengiz 1985: 80). Ancak, Sultan Murat'ın (IV) Erivan seferi dönüşünde bugünkü Elazığ civarında konaklamış olmasını dikkatlerden kaçırmamak gerekir.

Halil İmak'ın anlatımında geçen *'Diyarbakır'daki hükümdar'* ise, zehir içirten değil de, onu yanan fırına attıran kimsedir[3]. Kısacası, söz konusu kimse pek çok kaynakta farklı olarak geçmektedir. Bu durum söylencenin ortaya çıktığı dönemi ve kaynağını belirlemede

---

[2] Ağasının karşısında keramet gösterdiğine inanılan Munzur ile ilgili söylencede olduğu gibi, Çemişkezek'ten derlenen Ağuçan söylencesinde de Ağuçan'ın bir *ağa* karşısında keramet göstermiş olması, Gezik'in Munzur söylencesi bağlamında işaret ettiği gibi, Batı Dersim'de Doğu Dersim'in aksine aşiret liderliği ile dinsel liderliğin içiçe geçmiş olmasıyla açıklanabilir (Gezik 2000b: 23).

[3] Halil İmak'tan dinlediğime göre. Diyarbakır'dan askerlerini gönderip Ağuçan'ı huzuruna çağıran ve onu bir fırına attıran hükümdar Alâaddin Keykubad'dır. Bu durum Ağuçan'a ayan oluyor ve yanına helva alarak kendisi askerleri görmeye gidiyor. Elazığ'ın Kuyulu köyünde askerleri karşılıyor ve henüz soğumamış taze helvayı onlara ikram ediyor. Askerler helvayı yedikten sonra susuyorlar. O vakit Ağuçan bir taşı kaldırıyor ve taşın altından su çıkarıyor. Söylendiğine göre şimdi bir çeşme olan bu su kaynağı, Kuyulularca 'Ağuçan çeşmesi' olarak anılmaktadır.

bir güçlüğe yol açıyor gibi görünse de, yaygın olan bir başka anlatımda bu adın *Sultan Mecit* olarak anılmış olması, sanırım ciddi bir ipucu olarak değerlendirilebilir (Dersimi 1992: 124-5; Kemali 1992: 155; Kocadağ 1997: 188). Zira, Sultan Mecit (Abdülmecit) Yeniçeri Ocağı'nı tasfiye ederek Bektaşi tekkesini acze düşüren II. Mahmut'un halefi olarak tahta geçmiştir. Bu dönemden itibaren Bektaşilerin kendilerine görece yakın gördükleri Dersimli Alevi Kürtlerle temasa geçmeye çalıştıkları tahmin edilmektedir. Öyle ki, Britanya'nın Erzurum konsolosu J. G. Taylor 1866'da yaptığı bir gezide, Arapkir'de Bektaşiliğin 'Kızılbaşlar'ca favori olduğunu ve burada Seyit Osman Nuri'nin 'Kızılbaşlar' tarafından büyük saygı gördüğünü gözlemlemiştir (akt. Mossa 1988: 37). Misyoner Dunmore'un 1857'de Dersim'e yapmış olduğu ziyarete ilişkin gezi notları keza ayrı bir öneme sahiptir. Şu bakımdan ki, Dunmore'un Ağuçan'ı bir köy olarak andığı notlarında, *'Ağuçan köyünün piskoposu, tanrı gibi tapılan, esrarengiz doğaüstü güce sahip olduğuna inanılan biri'* olarak tasvir edilmekte, ancak seyite atfedilen kerametten nedense söz edilmemektedir (Dunmore 1997: 293). Dunmore 4 Mart 1857 tarihli bir mektubunda ise, *'Aghouchan'* olarak andığı bu köyün adının 'zehir içen' anlamına geldiğini yazmıştır ki, köyün Ağuçan ocağının merkezlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır (bkz. Karakaya-Stump 2002). Daha da önemlisi, bu gezinin Sultan Mecit dönemine denk düşüyor olmasıdır. Öyle anlaşılıyor ki, Ağuçan'ın keramet öyküsünün ortaya çıkışı muhtemelen 19. yy. gibi geç bir tarihe bağlanabilir[4].

---

[4] Gezik'in genel tespiti de bu yöndedir. O Ağuçan ile Karadonlu Can Baba'ya ilişkin anlatılan keramet dışında hiçbir ortaklık olmadığını düşünmekte ve şöyle yazmaktadır: *'Ağuçan ile Can Baba'nın özdeşleştirilmesi, sanırım, Bektaşi tekkesi ile Alevi Kürtler arası organik bağların kurulmaya çalışıldığı 19. yüzyılla başlayan geç bir döneme ait olsa gerek.'* (Gezik 2000a: 153-4).

Kınağu ve Gündüz bu ocağın Bektaşiliğe ne zaman bağlandığı bilinmiyor demekle birlikte, bunu olasılıkla Seyit Mahmut'un İstanbul'da Sultan Abdülmecit huzuruna çıktığı tarih olarak düşünmektedirler (Kınağu-Gündüz 1999: 32). Konu hakkındaki düğümü bütünüyle çözebilecek ipuçları ve veriler, gerek yeni araştırmalara, gerekse Osmanlı arşivlerinde mevcut olan kimi belgelerin yayımlanmasına bağlıdır.

Zehir İçen Kelime: Ağuçan

İsim hakkında etimolojik bir analize kalkışmadan önce, bir konuyu açıklığa kavuşturmakta yarar görüyorum. O da, Ağuçan'ın gerçekten de sözü edilen ocağın başlangıçtan bu yana kullandığı sıfat olup olmadığıdır. Kınağu ve Gündüz herhangi bir belgeye ya da kaynağa atıfta bulunmaksızın, Seyit Mahmut'un İstanbul'da Abdülmecit'in huzuruna çıktığı vakit ocağın adının da değiştirildiğini yazarlar ki, bu bir olasılık (Kınağu-Gündüz 1999: 32). Bir diğer olasılık ise, bu adın hiç değilse farklı bir biçimde önceden mevcut olduğu ve Türkçe *ağu içen*'e benzerliğinden yararlanılarak Bektaşilerde Karadonlu Can Baba'ya maledilen keramet öyküsünün yöre kültürüne monte edilmiş olduğudur.

Gerçekten 19. yy'ın ikinci yarısında bu seyit ailesinin etkin olduğu yöreyi gezmiş olanlardan Dunmore ve Taylor, bilindiği kadarıyla ne bu keramete, ne Ağuçan'a, ne de Ağuçan mensuplarına değinmişlerdir. Yalnızca Dunmore bir mektubunda Ağuçan'ın 'zehir içen' anlamına geldiğini belirtmiştir. Dunmore'un *Ağuçan*'ı bir köy adı olarak kaydetmesi daha da önemlidir. Sanırım bu köy kimi kaynaklarda *Ağacan* diye anılan ve Pertek'e bağlı olduğu belirtilen köydür (bkz. *Köylerimiz*, 1933). *Gazetteer 46 Turkey* onu aynı biçimiyle *(Ağacan)* 'Tunceli'ye bağlı bir dağ adı olarak anmaktadır. Dersim'de *Ahriman* adlı bir köyün bulunduğu, ancak söz konusu yer adının bu

biçimine (Ahriman) Türk resmi kaynaklarında rastlanılmadığı dikkate alındığında, özellikle aynı kaynaklarca Ağacan olarak kaydedilmiş olan köy adının, Dunmore'da geçtiği gibi Ağuçan olduğu düşünülebilir. Kaldı ki, *Ağacan* biçimi esas alındığında, buna bir kişi adı olarak Azerilerde rastlandığını belirtmeliyim (*Ahriman* için bkz. Russell 1987: 444; *Ağacan* için bkz. Caferoğlu 1962: 89, dn. 2). Fakat, sözcüğün orijinalinin Ağacan (Farsça/Kürtçe) olup, Türkçe *(ağu içen)* aracılığıyla sonradan Ağuçan'a dönüştürülmüş olması da mümkündür.

Yukarıdaki olasılıklara dönersek; birinci olasılığa ilişkin bir kuşkudan söz etmek mümkün. O da ocak adlarının bu denli kolay değiştirilemeyeceğidir. Bu doğru olsa bile, söz konusu motifin yöredeki dinsel kültüre sonradan eklenmiş olduğu iddiasını geçersiz kılmaz. Dolayısıyla bu olasılığı yadsımamak gerekir. Kanımca Ağuçan adı bir yer adı olup, ya ocağın içinde Dunmore'un ifadesiyle '*tanrı gibi tapılan, esrarengiz doğaüstü güce sahip*' etkin bir seyitin buradan çıkmasına atfen ona lakap olarak yakıştırılmış ya da ilk olasılığı kabul edersek, Bektaşilerin bu ocağın ileri gelenleriyle yaptıkları temaslar sırasında söz konusu yer adına *(Ağuçan)* uydurdukları keramet kılıfından kaynaklanmış ve yaygınlaşmıştır. Sonuçta keramet öyküsü de Ağuçan'a sonradan eklenmiş gibidir(5). Bu da büyük bir ustalıkla kelimeyle oynanarak olmuş görünüyor. *Duzgı-Düzgün* dönüşümünde yapılan neyse, *Ağuçan*'ın *Ağu içen* olarak anlamlandırılmasında yapılan da odur.

---

(5) Dersim'in dinsel dünyasına sonradan eklemlenen kimi keramet öykülerinin yarattığı bir başka paradoks da bu kerametleri gösterdiğine inanılan Bektaşi dervişleri arasındaki silsileyle Dersim'deki seyitler silsilesinin çakışmıyor oluşudur. Örneğin, Bektaşilikte duvar yürüten Hacı Bektaş tarikatın kurucusu ve lideri konumundayken, Karadonlu Can Baba'nın keramet öyküsüyle Ağuçan da Dersim'deki silsilenin başında yer aldığı belirtilir.

Şimdi sözcüğe dair varsayımlara geçebiliriz. İsim gerçekten de ilk bakışta Türkçe *ağu içen*'le ilişkili görünmektedir. Tıpkı *Düzgün*'e dönüştürülmüş biçimiyle *Duzgı* adının Türkçe *düzgün* sözcüğüyle ilişkili görünüyor olması gibi... Gerek bir kişi adı, gerekse bir yer adı olarak başka bir dilden kaynaklanıyor olmakla birlikte, Türkçe kökenliymiş izlenimi yaratan bunun gibi pek çok isim örneğine rastlanmaktadır.

Benzer olduğu için aktarıyorum; bugün Isparta'ya bağlı bir yerleşim birimi olan *Ağlasun* adı, ilk bakışta bıraktığı izlenimin aksine Türkçe *ağlasın/ağlasun* sözcüğüyle ilişkili olmayıp, *Sagallassos*'tan gelmedir.

Osmanlıların ilk iskân merkezi olarak bilinen İznik'e bağlı *Söğüt*'ün adının da Türkçe *söğüt* ile bir ilgisi olmadığı, aslında *Sogodia/Sagouda* adının metamorfozu olduğu bilinmektedir. Bir başka örnek; İstanbul'a ait semtlerden biri olan *Bakırköy*'ün adı da -İmam Bakır'ın adında da düşünüldüğünün aksine- Türkçe *bakır* (ve *köy*) sözcüğünden gelme değil de, Elence *Makrikhorion*'dan bozulmadır. Ağuçan adı da bu listeye eklenebilir; yani, etimolojik olarak ilk bakışta Türkçe sözcüklerle açıklanabilen, ama gerçekte Türkçe kökenli olmayan sözcükler listesine...

Peki ama, Ağuçan adı nereden kaynaklanıyor ve hangi anlama geliyor? Bunu kestirmek güç; ama, doğrusu bu sözcüğün hiç değilse bana çağrıştırdığı ilk şey Ermenice kökenli olabilirliğidir.

Bir yandan *Ağzunik* (Hozat), *Ağdat* (Hozat, Mazgirt), *Ağği*, *Ağzutek*, *Ağluz* (Çemişkezek), *Ağdaş/Ağtaş* (Hozat/Ovacık), *Ağveran*, *Ağvisi* (Hozat) gibi ilk hecesi *Ağ*- olan yer adları ile öte yandan *Kuziçan*, *Erzincan*, *Tercan*, *Mercan* gibi son hecesi *-can* ile biten ya da fonetik olarak buna uydurulan sözcüklerin varlığı, bana bir yer adı olarak Ağuçan'ın da Ermenice olabileceğini düşündürtmektedir; çünkü, adlarını andığım ve *ağ*- hecesiyle başlayan yer adlarının

pekçoğu Ermenice kökenli olup, bunlardan bazıları Türkçe'ye uyumlaştırılmıştır[6].

Sözgelimi, Pülümür Balpayam bucağına bağlı ve resmi adı *Ağaşenliği* olan köyün adı, aslında *Ağaşenik* ya da *Ağaşen*'dir. Mustafa Düzgün bu köyün Kırmançca'da *Şiniaxan* ya da *Şiniaxu* olarak bilindiğini yazmaktadır (Düzgün 1992b: 52). *Şen* burada köy anlamına gelen Ermenice bir sözcük olup, *Abasaşen, Amaraşen, Armavaşen, Gelarneşen, Hamamaşen, Samiramaşen* adlarında görüldüğü gibi yaygın bir kullanıma sahiptir. Bu sözcükten türeme *şinik/şenik* ise köycük, küçük köy anlamındadır. Nitekim, *Noraşen* adı Ermenice'de yeni köy, *Noraşinik* ise yeni köycük demektir (Hübschmann 1969: 386).

Şimdi Ağuçan adının bende bıraktığı ilk izlenimi sınayabilir, yanı sıra başka olasılıklar bağlamında bu adın kaynağını araştırabiliriz. Önce şuradan başlamak istiyorum: Acaba Kureşan, Bamasuran,

---

[6] Hernekadar *ağ-* hecesiyle başlayan bir yeradı olsa da, *Ağznik*'i bu listeye dahil etmemek gerekir; çünkü, bu ad olasılıkla başka bir kökten gelmedir. Bilal Aksoy *"kimi Avrupalı menşeli haritalarda yer alan 'Arsrunik' in, son yıllarda Pertek'e bağlı Ağznik (yeni adı Kayabağ) köyü olduğunu sanmaktayız,"* demekte ve *"Arsrunik adının da bizzat Azerbaycan'dan gelen Şadililerce verildiği muhtemel görülmelidir,"* diye eklemektedir (Aksoy 1985: 148). Taylor'un Dersimle ilgili notlarında *'Arzoonik'* adlı bir köyden sözetmesi, sanırım bu değişimi ya da telaffuz farkını açıklamaya yeter (Taylor 1992). Yine *ağ-* ya da *ax-* ile başlayan kimi köy adlarının farklı bir dilden kaynaklanmış olabileceğini de hesaba katmak gerekir. Sözgelimi, Hozat Merkez bucağa bağlı *Axveran* köyünün adı Türk resmi makamlarınca *Akören*'e dönüştürülmüştür. Bu adın Ermenice olup olmadığı konusunda kesin bir fikrim yok. Ancak. Bingöl Adaklı'ya bağlı *Axpinek* köyünün (Türkçe *Akbinek* olarak değiştirilmiştir) adı Kürtçe *axpin*'den gelme olup özellikle evlerin önündeki gübreli tarlaları ifade etmektedir (bkz. İzoli 1992; Özcan 1997). Türkçe'de bu sözcük *alhım* olarak geçmektedir. *Akpını* olarak da geçen sözcüğün kökeni, Eren'in belirttiğine göre dışkı. gübre anlamlarına gelen Ermenice *alb*'dan türeme *albin, axp, albun* sözcüklerine dayanmaktadır (Eren 1999: 5).

Dewreş Cemalan adlarında olduğu gibi, Ağuçan adında da ismi çoğul yapma eki *(-an)* var mı, yoksa bu başlıbaşına bir isim mi? İsmin orijinali Ağuçan mı, Ağuç mu? Jacobson Bamasur, Kureş ve Dewreş Cemal'in yanı sıra bu adı *Axuç* olarak anarken, Mustafa Düzgün bir makalesinde bu adın yerel karşılığının *Axuçanan* olduğunu yazmıştır (Jacobson 1994: 215; Düzgün 1992/1: 54). Kanımca adın çoğul takısı almamış biçimi Ağuç değil de, Ağuçan olmalıdır. Böylece Ağuçan adın kendisi iken, Ağuçanan ise çoğul biçimi oluyor. Bir diğer ihtimal, *Ağuç-an*'ın Türkçe *ağu içen* olarak anlamlandırılmasından sonra, ikinci bir çoğul takısı daha almış olabileceğidir. Bu durumda ise, sözcüğün kökü Ağuç olmaktadır. Dunmore'un keramet öyküsünden bahsetmeksizin -yalnızca 'zehir içen' anlamına geldiğini belirtiyor- *Ağuçan* adlı köyü anmış olması dikkate değerdir. Öyle anlaşılıyor ki, sözcüğün aslı *Ağuçan* olup, aidiyet belirtmek üzere *Ağuçanan* denmiştir.

Etimolojik varsayımlara geçebiliriz. İlk olarak bir yer adı da olan bu sözcüğün bir kişi adından kaynaklanmış olup olmadığıdır. Yörede *Ağbaba* adının mevcudiyeti ve resmi kaynaklarda Pülümür'e bağlı olduğu belirtilen '*Ağu Baba mezraası*' böyle bir ihtimali düşündürtmektedir (bkz. JUK: 60). Dersim'de *Ağo* adına rastlanıyor olması ve yine Ermeniler arasında *Akh* adının varlığı, Ağuçan'ın buradan kaynaklanmış olma ihtimalini hesaba katmayı gerektirir. Buradan hareketle Ağuçan'ın aslında *Ağoşen/Ağuşen*, anlamının ise Ağo/Ağu (?) köy(ü) ya da Ağo'nun köyü olduğu düşünülebilir[7].

---

[7] M. Şerif Fırat'ın bu köyü *Ağuşen* olarak anmış olması önemlidir (Fırat 1961: 166). Lynch'in *Armenia, Travels and Studies* adlı yapıtından öğrendiğimize göre. Kafkasya'da da '*Akhashen*' adlı bir köy vardır (Lynch 1965: I, 75) M. Ferruh Arsunar'ın *Tunceli-Dersim Halk Türküleri ve Pentatonik* adlı yapıtında 'Bal Uşağı' aşiretinden *Ağo* isimli birinden sözedilirken (Arsunar 1937: 31, dn.), Ermeniler arasında ise *Akh* isminde bir rahibe rastlanmaktadır. Moosa bunun anlamını kardeş

Bu etimolojik yolculuğun ilk evrelerinde, Ermenice adlara benzerliğinden hareketle Diyarbakırlı bir Ermeni aileye Ermenice *ağuç* sözcüğünün ne anlama geldiğini sormuştum. Ailelerinde Ermenice bilenlerden sorup öğrendikten bir süre sonra bana iletmişlerdi; *ağuç* Ermenice'de dua etmektir diye...

Gerçekten de Ermenice'de *aghotel* dua etmek, *aghachank* ise dua eden, yalvaran, dilenen anlamlarındadır (bkz. D. Aroutunian-S. Aroutunian 1995: 10; Yakoubian 1944: 91). Sözcük anlam olarak Ağuçan'a uygun düşse de, bunun başlangıçta yalnızca bir yer adı olduğu ve söz konusu seyit ocağına sonradan yakıştırıldığı düşünülürse, tek başına anlam uygunluğunun etimolojik bir destek olmayacağını kabul etmek gerekecektir. Fakat, kimi kaynaklarda geçen Ağacan adının bu biçiminde gerçekten resmi bir çarpıtma yoksa, bir yer adı olarak böyle bir dönüşüm bir olasılık olarak dikkate alınabilir. Bu durumda, Farsça ve Kürtçe'de ki *ağa* ve *can* sözcükleri de yadsınmamalıdır.

(Türkçe'de *ahi*) olarak veriyor (Moosa 1988: 442). *Şahname*'de Keyhüsrev zamanında yaşamış olan Ağoş Vehedan adlı Gilan kralından sözedilmektedir (Tafazzoli 1985: 611). Tarihsel olarak en önemlisi de, Bizans'da *Axouch* adlı soylu bir aileye rastlanmasıdır ki, aslen " 'Pers' (Türk?)" oldukları düşünülmektedir (Kazhdan-Cutler 1991: 239). Tarihsel kayıtlarda ancak 10. yy'ın ikinci yarısından itibaren görüldüğü belirtilen ve Axouch ailesiyle birlikte çalışan Bizans'ın bir diğer soylu ailesinin adı ise, *Gabras*'dır. Bizans'ın doğusunda bazı ayaklanmalara katıldıkları bilinmektedir (Kazhdan-Cutler 1991a: 812; Hopwood 1991: 188). Gabras adının olası etimolojilerinden birinin, Zerdüştiler için kullanılan *Gebr* adına bağlanıyor olması dikkat çekicidir (bkz. Bryer 1969: 166). Gabras ailesi, Bryer'in yazdığına göre 1050'lerden itibaren Selçukluların baskısıyla Ermenistan'da güvenliğin yok olması sonucunda lokal beylik şeklinde bir otonomiye sahiptiler. II. Kılıçarslan'ın veziri ve Erzincan emiri Hasan Gabras'dan da söz eden Bryer, şöyle yazar: '*In all probability the lands of the St. Theodore Gabras passed within a century of his martyrdom to a Muslim Gabras and to an emir of Erzindjan, through normal family inheritance.*' (Bryer 1969: 166, 170).

Ermenice'de Ağuçan adına daha yakın sözcükler bulmak da mümkündür. Sözgelimi, *ag-uc-aneni* (Jmd. Etwas anziehen, bekleiden) ya da *ag-uc-ane-ni* (beherberge) sözcükleri neredeyse Ağuçan'ın kaynağı gibidirler (bkz. Hübschmann 1962: 411). Yine Ermenice olan ve bağ, halka, eklem anlamlarına gelen *agujc* sözcüğü de bu benzerliklere eklenebilir (bkz. Mann 1963: 32). Ancak, sonuçta benzer sözcüklerden bir liste yaratmak pek fazla bir anlam taşımaz. Kanımca sözcük başlangıçta muhtemelen Ermenice bir yer adı iken, sonraları bu yerleşim biriminin ocağın önemli yerlerinden biri haline gelmesinden ve de muhtemelen ağu içme motifinin bu yerleşim biriminin adına monte edilmesinden dolayı ocak mensupları bu adla anılmışlardır. Bunda Ermenilerin doğrudan bir katkısı olmamış görünüyor.

Ağuçan'ın Ermenice'yle olan toponomik ilişkisi, ocağın merkezi sayılan ve Ağuçan namıyla anılan Seyit Mençek'in mezarının da bulunduğu söylenen Hozat'ın Bargini köyünün adında da kendisini gösterir. Zira, çok büyük bir olasılıkla bu adın kökeni de Ermenice'dir. Hübschmann *Die Armenischen Ortsnamen* adlı yapıtında eski bir yerleşim birimi olan *Bagaran*'dan söz ederken, ondan türeme *Bagranoy* ve *Bagrini*'ye değinir. İsim köken olarak 'İrani' dillerde tanrı anlamına gelen baga sözcüğüne dayanmaktadır. Tıpkı Bağin adında olduğu gibi... *Bagaran, Arsunikh* yakınlarında bir yerdedir' (Hübschmann 1969: 410-1).

Hozat'a bağlı olduğu söylenen *Ağzunik* köyünün adı da bu bağlamda bir ipucu yakalamamıza olanak verir. *Ağzunik* adı, belirtildiğine göre *Arsunik* adından geliyor olup (bkz. B. Aksoy 1985: 158), Ağrı civarındaki *Bargiri* ovasına egemen *Aksurik* dağlarının adıyla ilişkili görünmektedir (bkz. Saraçoğlu 1956: 275). Nihayet Ermenice olan bu sözcüklerin bir harf değişimiyle (n < r) *Bargiri*'nin Bargini'ye, *Aksurik*'in ise *Aksunik* ve zamanla *Ağzunik*'e dönüşmüş olacağı düşünülebilir.

Bir kez daha vurgulamalıyım ki, Ağuçan adının çok büyük bir olasılıkla Ermenice olması, yalnızca sözcüğün kaynağıyla ilgilidir. Buna benzer olarak, söylencenin kimi versiyonlarında şeyitin asıl adı olarak geçen *Mençek* adının da Ermenice'yle açıklanabilirliği, Ağuçan ocağının Ermeni merkezli kurgusal bir tarih yazınını kışkırtabilir. İlginçtir, Ermenice'de çocuk, küçük çocuk, küçük birader, delikanlı gibi anlamlara gelen *manch* ya da *manco* (boy), *ma'nuck* (child, boy), *manchu'ck* (boy), *mancki'ck* (little child) sözcükleriyle karşılaşmaktayız (bkz. Aroutunian-S. Aroutunian 1995: 92-3). Fakat bu, yalnızca bir fantazidir; çünkü, Farsça'da da küçük anlamına gelen *minc/menc* sözcüğü vardır ve kanımca adın kaynağı burada aranmalıdır. 987 ya da 990 yılında öldüğü tahmin edilen şair *Moncik*'in adı bu ilişkiyi hatırlatır (Moncik için bkz. Berthels 1977: 1044). Seyit Mençek'in, anlatılanlara göre bu ocağın kurucusu olan dört kardeşten (diğerleri Koca Seyit, Köse Seyit, Mir Seyit) en küçüğü olması bunu perçinlemektedir[8]. Mençek adının Farsça oluşu, söz konusu topluluğun bir biçimde 'İran'dan gelmiş olabileceğine işarettir.

Özetlersem; Ağuçan adının Türkçe *ağu içen* ile etimolojik bir ilişkisi yoktur. Sözcük başlangıçta Ermenice kökenli bir yer adı iken, söz konusu ocak mensuplarının yerleşim alanları içinde bu köyün de bulunuyor olması ve yine muhtemelen burada yaşayan ve keramet

---

[8] Dört kardeş arasında '*Ağuçan*' köyüne yakın olanın bu lakapla anılıyor olması, Ağuçan'ın başlangıçta yalnızca ise bir köy adı olabileceği olasılığını güçlendirir. Seyit Mençek'in gömülü olduğu köyün Ağuçan değil de Bargini olması, aslında tarihsel bir ipucu olabilecek bir paradokstur. Eğer seyit Mençek Ağuçan'da gömülü olmuş olsaydı, köyün adının seyitten kaynaklanmış olduğu düşünülürdü ki, böyle olmaması büyük bir şans. Bu durumda, köyün adının sonradan hem seyiti, hem de ocakzadeleri ifade etmek üzere kullanıldığı rahatlıkla savunulabilir. Asım Bezirci ise, bir çalışmasında 'Ağu içen' türbesinin Divriği'ye bağlı bir köyde olduğunu yazmıştır (Bezirci 1986: 19).

sahibi bir seyide atfen bu lakap ocak mensuplarına iliştirilmiştir. 19. yy'da Bektaşilerle Ağuçan'ın kimi seyitleri arasında başlamış olduğu düşünülen ilişki muhtemelen aynı dönemde semerelerini vermiş ve büyük bir olasılıkla ocağın adı da Türkçe *ağu içen* ile açıklanagelmiştir. Öyle ki, buna cem törenlerinde okunan kimi Kurmançca dörtlüklerde bile rastlanmaktadır.

Ez çume diyarê Asê
Keruş Bamasur ketbu basê
Bıla cara mera are
Ağuçanê ağu vexwar bı tasê

Hızır Hazır Nazır!
Mitolojik Bir Kurtarıcı ve Dersim'deki Ayak İzleri

Hızır çok geniş bir kültürel alanda çeşitli inanç ve tapımlara konu olagelmiş esrarengiz bir figürdür. Aynı coğrafyada yaşayan farklı inanç grupları onu farklı dinsel statülere bağlamıştır. Kimileri onu bir tanrı, kimileri bir peygamber ya da veli saymıştır. Bazen aynı dinsel grubun onu algılayışının yerine göre değiştiğini, sabit olmadığını gözlemleriz. Onun değişen kimlik imgelerinden yalnızca birini referans alan araştırmacılar, bu verilerden hareketle ona hep genel, sabit bir kimlik yakıştırmaya çalışmışlardır. Böylece Hızır, bilimsel çalışmalarda kimi zaman tanrı, kimi zaman peygamber, cin ya da melek, kimi zaman da bir veli olarak takdim edilmiştir. Sufiler arasında da bu konuda ortak bir fikir olmadığı söylenebilir. Kimine göre o bir peygamber, kimine göre bir velidir.

Hindistan bu konuda iyi bir örnektir. Bilindiği gibi bu ülke farklı etnik ve dinsel grupların üzerinde yaşadığı bir yerdir. Zengin bir kültürel çevreye sahip olan bu coğrafyaya da bir kült olarak varlığı taşınmış olan Hızır, kimi kültürel farklılıklara göre çeşitli dinsel

imgelere sahip olmuştur. Sözgelimi, Hace Hızır'ın Hindistan Müslümanları arasında asla bir tanrı olarak telakki edilebileceğini düşünmeye olanak yok değilse bile zayıfken, diğer bazı kültürlerde ise bunun mümkün olacağı düşünülebilir. Bu bağlamda, Oberoi dinsel bağlılıkların oluşumu bağlamında Sikh kimliğini ele alan çalışmasında, Hace Hızır'ın 'popüler din'de su tanrısı olarak yaygın itibarına değinirken, Dames de aynı şekilde *'Hindistan'da birçok mıntıkalarda bunun ile derelerin bir ilahi veya kaynaklar ile akarsuların bir cini kasdedilir,'* diye yazmakta ve devamında şunları söylemektedir:

> "Hindular buna bazan Raca Kidar demektedirler. Sind kıyılarında bu veli ekseriya nehir ile bir telakki edilir ve bazen yeşiller giyinmiş bir ihtiyar olarak tasvir edilir. *Boğulmak tehlikesinden kurtulan bir insan hakkında 'Hvaca Hızır'ın elinden kurtulmuş' denilir.*"
> (Dames 1967: 24) (abç)

Hopkins Hızır'ın Muhammediler tarafından Hindistan'a dahil edildiğini, ancak bugün onun daha çok *Raca Kidar* adıyla bir Hindu olarak varsayıldığını yazmıştır. W. Crooke ise, Müslüman azizlerin Hindistan'da denizin koruyucuları haline geldiklerinden söz ettikten sonra, bunlar arasında en önemlilerinden birinin Hace Hızır *(Khwaja Khidr)* olduğunu belirtir. Rizvi *Hindistan'da Sufiliğin Tarihi* adlı yapıtında, Hace'nin bir ırmak tanrısı ya da derelerin ve akarsuların bir cini olarak bilindiğini yazmaktadır. Bu kadarla da değil, Rizvi ayrıca Hace Hızır'ın Doğu Bengal'de 'denizcilerin patron aziz'i' olarak Pir Badr ile bir tutulduğunu, böylece Bengal'ın bazı geleneklerine göre efsanevi beş pirden *(Panch Pir)* biri sayılan Pir Badr'ın yerine geçtiğini belirtir (Hopkins 1905: 35; Crooke 1921: 717; Rizvi 1975: 318).

Görülüyor ki, Hızır kimi karakteristik özelliklerini korumakla birlikte yaşatıldığı kültürlerden de etkiler almıştır. Hace'nin bir pirle özdeşleştirilmesinin yanı sıra, tanrı Vişnu'nun balık olarak

bedenlenmiş halinin tamamlayıcısı bir balıkla seyahat ettiğine inanılması ilk bakışta farkedilebilen etkilerdir. Litograflar tarafından genellikle balık üzerinde duran yaşlı bir adam olarak betimlenmiş olması bunlara eklenebilir (bkz. Rizvi 1975: 318; Oberoi 1994: 100).

Bir başka coğrafya ve bir başka kültürde, Nusayrilerde ise Hızır tanrı sayılmakta ve Ali olarak da anılmaktadır. Fakat, Nusayrilerin hiç değilse Antakya'dakilerin Hızır algılayışı da sabit olmayıp değişkenlik ve çeşitlilik arzetmektedir. 50 kişiyle sınırlandırılmış dar bir ankette, onun Muhammed ya da Ali'yle aynı kimse olduğunu söyleyen yalnızca iki kişi çıkmışken, peygamber ya da bir melek olduğunu düşünenlerin sayısı ise, bir veli olduğunu düşünenlerin sayısını aşmıştır (Brown 1968: 100; anket için bkz. Türk 2002: 102, 66-7). Algılamadaki bu değişkenlik ve çeşitlilik iki duruma işarettir; çokkültürlü bir çevreye ve senkretizme... Nitekim, Dersimli Alevi Kürtlerin Xızır algılayışı benzer özellikler taşır. Onlar da zaman zaman Ali'yle özdeşleştirdikleri bu figürü bazen bir peygamber olarak görmekte, bazen de 'batini' bir yorumla tanrıyla özdeşleştirmekteydiler. Bu öyle anlaşılıyor ki, aynı zamanda senkretik bir dine sahip olmanın getirdiği bir sonuçtur.

Hızır sufiler arasında ise daha çok bir veli, bir kılavuz *(mürşid)* olarak görülmüştür; ancak kimi İslam tarihçileri ya da yorumcuları gibi onu peygamber sayan sufilere de rastlanır (bkz. Wheeler 2002: 223-5). Örneğin, Horasan civarında Khawaran'ın merkezi kasabası olan Mayhana'da doğmuş olan (967 yılı) Abu Said İbn Ali'l Khayr, tek başına bir ay ya da ondan uzun bir süre çölde ve dağlık yerlerde kaldığı zaman beyaz libasa bürünmüş muhterem bir ihtiyarla dolaşırken görülmüş, bu olaydan birkaç yıl sonra ünü doruğa çıktığında, bu yaşlı adamın 'Hızır peygamber' *(prophet Khadir)* olduğunu açıklamıştır (Nicholson 1921: 13). 1365 ila 1406-1417 yılları arasında yaşamış olan Abdu'l-Karim ibn İbrahim al-Jili ise, azizliğin *(velayet)* peygamberliğin özü olduğunu belirtmekte ve her peygamberin

buna *(nubuwwatu'l-welayat)* sahip olduğunu düşünmektedir. İsa ve Hızır, Ona göre bu peygamberlerdendir. Ötekiler ise, Musa ve Muhammed gibi ayrıca 'kurucu peygamberliğe' *(nubuwwatu'l tashri)* sahiptirler ve yeni bir dinsel esas inşa etmişlerdir (Nicholson 1921: 141)[1]. Nihayet sufiler dünyasında peygamberlikle velilik arasında gidip gelen Hızır, araştırmacıların dünyasında da aynı akıbete uğramaktan kurtulamamıştır. Biraz da bundan olsa gerek, İslam ve tasavvuf hakkındaki çalışmalarıyla tanınan Annemarie Schimmel, yapıtlarında onu bir *'esrarengiz peygamber-veli'*, *'peygamberler arasında bir veli peygamber'* olarak nitelemiştir (Schimmel 1976: 105-6; Schimmel 1989: 29)[2]. Margeret Smith de Hızır'ın peygamber ve veli olduğunu, tanrının denizdeki halifesi, karadaki vekili sayıldığını düşünmektedir (Smith 1973: 180, dn. 1). Araştırmacılar aynı zamanda sufilerin etkisiyle dolaylı da olsa bu tartışmaya katılmış gibidirler. Rizvi de onun peygamber olup olmadığı hakkındaki tartışmaların varlığına işaret etmektedir. Chebel Hızır'ın esrarengiz bir peygamber, Akay ise İlyas peygamberin lakabı olduğunu yazmıştır. Elad da Hızır'ın sıkça Elias ile özdeşleştirilen bir peygamber olduğu kanısındadır (Rizvi 1975: 100; Chebel 1995: 29; Akay 1988: 134; Elad 1995: 170, dn. 16).

---

(1) İbn-i Arabi'ye göre her peygamber aynı zamanda bir veli olup, bütün peygamberler ve veliler Muhammed'in Ruhu'nun tezahürleridir. Velilik derecesinde iken peygamberlerin daha kâmil olduğuna inanan İbn-i Arabi, bununla herhangi bir velinin bir peygamber ya da bir resûlden daha kâmil ya da daha üstün olduğunu değil, peygamber ya da resûlun velilik yönünün, onun peygamberlik ya da resûlluk yönünden üstün olduğunu söylemek ister (Affifi 1975: 92-7). Bu bağlamda, Muhammed'e Hızır tarafından söylendiği rivayet edilen bir duaya *(devotion)* rastlamamız, bu tartışmada hesaba katılması gereken bir veri sayılabilir (bkz. Padwick 1996: 180).

(2) Schimmel onu aynı zamanda sufilerin kılavuzu ya da yolcuların azizi olarak nitelemiştir (Schimmel 1976: 102, 105-6).

Bir grup araştırmacı Hızır'ın bir veli olduğunu düşünmektedir. Nitekim, Jacobson İslami bir aziz olarak tanıtırken, Walter M. Patton Muhammedi aziz ve martirler üzerine ERE'de yayımlanan incelemesinde, onu şenlikleri olan veliler arasında saymaktadır. Guest daha da ileri giderek Hızır'ı 'mitik Arap azizi' ilan etmiştir! Trimingham ise, Hızır'ın sufiler için murşidliğin prototipi olduğunu belirtir (Jacobson 1994: 212; Patton 1920: 68; Guest 1987: 38, dn. ; Trimingham 1971: 136, dn. 2).

Örnekleri çoğaltmak mümkün. Fakat, bunun yerine tartışmanın ana kaynağına dönmek ve sorunu orada çözmek zorundayız. Kaynak Kur'an'dır, sorun da onun aracılığıyla çözümlenmelidir. Kur'an'da Kehf suresinin 60-82. ayetlerinde anlatılan kıssada Musa'nın karşılaştığı, Allah'ın kendisine rahmet ve özel ilim *(ilm-i laduni)* bağışladığı kişinin Hızır olduğu, gerek İslam dünyasında gerekse bilimsel literatürde genel olarak kabul görmüştür[3]. Her ne kadar ismi anılmamışsa da, Kur'an'da geçen Allah'ın sevgili kulunun Hızır olduğu açıktır; ancak, burada bunun yerine tartışmayı asıl konu üzerine yürütmek gerekir.

Adı gibi peygamberliği de açıkça belirtilmemiş olsa da, Hızır olduğu anlaşılan kimsenin Kur'an'daki betimlemesinden hareketle

---

[3] Yaşar Nuri Oztürk, Hızır'la ilgili bir hadisin 'bir Yahudi dönmesi' tarafından uydurularak İslam'a dahil edildiği iddiasından başka hiçbir neden göstermeksizin bu düşünceyi reddeder ve şöyle der: "*Musa'ya öze ilişkin bilgi dersi veren Hak erinin Hızır olduğu yolundaki beyanlar, daha doğrusu* Hızır diye birinin varlığı *Kur'an'da yoktur. Bu rivayetler İsrailoğulları arasında bu konuyla ilgili kabullerin İslam'a sızmasıyla vücut bulmuştur. Nitekim* Hızır'la *ilgili hadis diye rivayet edilen sözlerin dayandığı kişi bir Yahudi dönmesi olan Ka'b el-Ahbar (ölm. h. 33)'dir. Bu kahin, Yahudi mitolojisinin birçok hezeyanını gerek doğrudan, gerekse kullandığı öğrencileri aracılığıyla hadis adı altında İslam'a sızdırmayı başarmıştır. Sızdırdığı yalanlardan biri de şudur: 'Peygamberlerden dördü hayattadır ve yeryüzü sakinlerini gözetir; bunlardan ikisi yerdedir, ikisi gökte. Yerdekiler Hızır ve İlyas, göktekiler İdris ve İsa'dır'.*" (Öztürk 1995: 277).

örtük de olsa peygamber sayıldığı kanısındayım. Zira o, Kehf suresinde geçtiği gibi Musa ile birlikteyken yaptığı işler için '*ben bunu kendiliğimden yapmadım, vahiy ile yaptım.*' demiştir (Akay 1988: 134). Vahiy peygamberlikle velilik arasındaki farklardan biri olup vahiy peygamberlere, ilham ise velilere aittir. Peygamberler *ayat* icra ederlerken, velilerse *keramet* gösterirler[4]. Bir başka neden ise, Allah'ın bu bilge kulunu Musa'dan üstün görmesidir ki, Musa olarak geçen kişi Musa peygamber ise, durum daha da berraklaşır; çünkü, velilerin peygamberlerden üstün sayılması olası değildir.

Sorunun düğümlendiği bir başka yer de, Hızır'ın Kur'an'da Allah'ın bir dostu *(veli)* olarak anılıyor olmasıdır. Terminolojik olarak düşünüldüğünde, Kur'an'daki Hızır figürünün bir veliden başka birşey olamayacağı düşünülebilir. Oysa, bu terim başlangıçta popüler İslam'ın ona kazandırdığı anlamdan (tanrı dostunun özel bir türü) bağımsız olarak, Allah'ın kendisini -ki veli, aynı zamanda Allah'ın isimlerinden biridir- ve onun dostlarını, yani genel olarak dindar insanları tanımlamaktaydı (Cohn 1987: 2). Bu durumda, Kur'an'da adı

---

[4] Peygamberlik ile velilik arasındaki ayrım, Müslümanların, özellikle de sufilerin popüler tartışma konuları arasındadır. Abû Nasr al-Sarrâc'a göre, '*nebiler mucizeler göstermeğe memur oldukları halde, veliler kerametleri gizlemek zorundadırlar.*' (Furat 1986: 290) Ancak neyin keramet ya da mucize olduğu da bu tartışmadan bağımsız tutulamaz. Bu bağlamda, Wensinck '*halk itikadı, Sufi çevrelerinde de olduğu gibi onu bir veli addeder.*' derken, Awn ise Hızır'ın sufizmde bir aziz, manevi bir kılavuz olarak görüldüğünü, İbn-i Arabi'nin sufiliğe Hızır aracılığıyla başladığını yazdığını belirtir (Awn 1988: 115). Boratav ise, '*halk Hızır'ı peygamber olarak kabul eder.*' dedikten sonra, '*Onun umumiyetle Hızır aleyhisselam, Hızır Nebi veya Hızır Peygamber diye anılması da bu inanışın bir ifadesidir.*' diye eklemektedir (Boratav 1967: 462). Benzer bir biçimde keramet ile mucize arasındaki ince ayrım da tartışılabilir ki, bu da Hızır'ın konumunu yakından ilgilendiren bir konudur. Uludağ 8. yy'dan itibaren *keramet* sözcüğünün '*ayet*'in yerine geçtiğini belirtirken, Kur'an'da Hızır'ın bahsinin geçtiği olayların keramet kabilinden sayıldığını öne sürer (Uludağ 2002: 265-6).

anılmaksızın geçen Hızır'ın örtük de olsa bir peygamber, fakat aynı zamanda sözcüğün İslam dünyasındaki ilk anlamlarına uygun olarak bir veli sayılmış olduğunu söyleyebilirim. Yine de Kur'an'ın oluşturulduğu dönemde bile, Allah'ın bu esrarengiz dostunun peygamber olup olmadığı konusunda bir tereddüt olduğu kanısındayım.

Hızır Kültünün Kökenleri

Pek çok kez 'Doğu'nun mistik yanlarından söz edilir. Batı tandanslı bir yaklaşım olsa da, gerçekten de bu coğrafyanın insanı büyüleyen yanları olduğunu düşünmemek zordur. Din ve mitoloji hâlâ günlük yaşamın önemli bir parçasıdır. Kimi mitik figürler eskisi kadar olmasa da yine canlı ve hareketlidirler. Kahramanlar yaratma ve onlara bağlanma yalnızca 'Doğu'ya özgü değilse de, orada çoğunlukla kendisine uygun bir ortam bulabilmektedir. Hele geçmişten bugüne gelen kimi gizemli figürler hâlâ bu dünyada yaşıyorken...

'Doğu'nun bugün bile yaşayan figürlerinin başında gelir Hızır. O hâlâ Pakistan'da bir derede yüzen çocuğun, Hindistan'da denizcilerin, Kürdistan'da ise kara yolcularının koruyucusudur. Bolluk ve bereketi o getirir. Yerine göre pirdir, velidir, peygamber ya da tanrıdır. İnsanları 'öte dünya'ya varmadan sınayan, yoksullara, darda kalan iyi insanlara yardım eden bazen ak sakallı, bazen genç bir ölümsüzdür. Kısacası o, İslam'ın tanrısı gibi her yerde hazır ve nazır bir kurtarıcıdır, ama asla korku salan bir figür değil... Peki ama, geniş bir coğrafyayı etkileyen bu esrarengiz figür kimdir, nedir, nereden, hangi kültürden ya da kültürlerden çıkmıştır?

Burada şimdiye dek varolan savlardan farklı olarak, onun prototipi hakkında yeni bir hipotezle konuya başlayacağım. Hipotezi kısaca şöyle özetleyebilirim: Hızır, Ugarit mitolojisinin Kothar'ından başkası değildir. Bu savı doğrulayabilmek amacıyla öncelikle her iki

karakterin birbirleriyle örtüşen özelliklerini irdeleyeceğim. Fakat, ondan önce Kothar hakkında önemli bir soruna kısaca da olsa değinmek gerekiyor. Bu ise, Kothar wa-Hasis olarak bilinen bu karakterin bir mi, yoksa iki ayrı tanrı mı olduğudur. Zira, buradaki *wa* Semitik dillerde ve anlamına gelen bir sözcüktür.

Kothar ya da Kothar wa-Hasis

Ugarit'in zanaatkâr tanrısı metinlerde genellikle Kothar wa-Hasis olarak geçmektedir. Araştırmacıların bir kısmı bu çifte adın *(Kothar ve Hasis)* aslında iki farklı tanrıyı ifade ettiğini düşünmüşlerdir. Attridge ve Oden, Kothar'ın çifte adını iki kardeş olarak açıklamışlardır (Smith 1994: 171). Mitolojiyle ilgili kimi çalışmalarda 'Kothar ve Hasis' olarak anılmakta ve iki tanrı oldukları belirtilmektedir (Coulter-Turner 2000: 275; Knappert 1993: 184).

Aslında Ugarit'te böyle çifte ad taşıyan tanrılara ya da çifte figürlere rastlanmaktadır; *Gpn w-Ugr, Shahar wa-Shalim, Qds w-Amr* gibi... *Kothar* tanrının ilk ve asıl ismi iken, *Hasis* ise diğer çifte isimlerde olduğu gibi onun tamamlayıcısıdır. Olmo del Lete bu çifte adı *köken* olarak iki ayrı tanrıya tekabül ettiğine yorup, biri 'Amorite', diğeri 'Kenani' olmak üzere iki pantheonun senkretizmine işaret etmişken, Gibson ise Kothar wa-Hasis'in 'bileşik' *(composite)* bir tanrı olduğunu düşünmüştür (Smith 2001: 71; Gibson 1978: 9, dn.1; 10, dn. 4; 31). Doktorasını Kothar hakkında yapmış olan Mark S. Smith'e katılarak Kothar bu çalışmada tanrının (ilk ve temel) adı olarak ele alındı. Kanımca bu çifte isim iki ayrı tanrının değil, tek bir tanrının adıdır. *Hss* burada muhtemelen tanrının sıfatlarından biridir. Kaldı ki, literatürdeki genel eğilim de bu yöndedir (Pope 1955: 55; Smith 1987: 86, 459; Cooper 1987: 39; van der Toorn 1996: 17, dn. 31).

Bir Deniz Tanrısı Olarak Kothar ve Hızır

Arnavutluk'tan Küçük Asya'ya, Pakistan'tan Hindistan'a dek geniş bir coğrafyada hâlâ kendisine inanılan bu mitolojik karakterin (Hızır) en önemli özelliklerinden biri, sularla -deniz, göl ya da akarsular- ilgili öyküleri olmasıdır. Sözgelimi Hace Hızır, Pakistan ve Bengal'de denizcilerin ve ırmak yolcularının koruyucusu bir ırmak tanrısı ya da bir veli iken, 'Suriye'de ise denizlerin patronu sayılmaktadır. 'Suriye'de denizciler yola çıktıklarında bir güçlükle karşılaştıklarında ondan yardım ister, onun adını anarlar. Orada Hızır'ın denizlerin üzerinde yürüdüğüne ve boğulanları Cuma günü sudan çıkardığına inanılmaktadır. L. Massignon'un anlattığına göre, Bağdatlı çocuklar yüzmeyi ilk öğrenecekleri zaman, çocukların ruhlarını alıkoymasın diye, anneleri tahta parçaları üzerine mumlar yerleştirip ırmağa bırakırlarmış (Ocak 1995: 122).

Denizi olmayan dağlık bir yer olsa da, Xızır Dersim'de de yalnızca ırmak ya da göllerle değil, denizle de ilişkilendirilmiştir. Nitekim, ondan medet umulduğunda çoğu zaman *'ya Xızırê ser kelek u geniyan!'* denilir. Yine yöreden derlenen dualardan biri de şudur: *'ya Xızırê kelek u geniyo, ez nêçar o, qulê tu yo!'* (Düzgün 1992: 20). Bir başkası 'deniz ve deryaların üzerindeki Xızır seni muradına erdirsin!' *(Xızırê serê dengiz û deryai)* şeklindedir. Dahası Xızır'ın yörede birçok gölde görüldüğüne ve bu göllerin de onun mekânı olduğuna inanılmaktadır. Özellikle Erzincan ve Pülümür yöresinde *Yıxır Gol, Golê Xızıri, Acı Gol, Gola Bağırê* olarak bilinen göl ve göletler onun mekânı sayılır (Comerd 1998: 114-117).

Dersim'de Xızır'ın ırmak ya da derelerle ilgili kimi öykülerine rastlamak da mümkündür. Bunlardan biri Mazgirt'e bağlı İsnis köyü yakınlarındaki *Gewirê Xızır*'a (Hızır kayası) ilişkin anlatılmaktadır. Küçük yaşlarda görmüş olduğum bu ziyarete ilişkin öykü

şöyledir: Derler ki, bir zamanlar bu çayın üzerinde kelekçilik yapan birileri varmış. Birgün pir-i fani ak sakallı biri çayın kıyısına gelip kelekçiye, *'param yok, yoksulum; beni de karşıya geçirirsen duacın olurum,'* demiş. Kelekçi ise parası olmayan bu ihtiyari geri çevirmiş. O vakit Xızır olduğu anlaşılan ihtiyar adam, *"Ey 'kafir'! Bana yol mu yok!"* diyerek atına binip bir kayaya sıçramış, oradan da karşıya atlamış. Bu sırada at tökezleyip dizlerini bir kayaya çarpmış. Rivayete göre kayanın üzerindeki diz izlerini andıran çukur, Xızır'ın atının bıraktığı izlerdir[5]. Xızır burada da yine ırmakların efendisi durumundadır.

Bu özelliğiyle o, aslında deniz kıyısında yaşayan bir halkın kültüründen çıkmış gibidir. İlginç olan, Kothar da bir tür deniz tanrısı ya da en azından denizcilerin koruyucusu bir tanrıdır. Ünvanlarından birinin 'denizin oğlu' *(bn ym)* olması, onu Hızır'a yaklaştırmaktadır (Baramki 1961: 56; Schaeffer 1936: 68)[6]. Kothar ve Chusor'un bir balıkçı kimliğine yakın özellikler taşımaları yine Hızır'ı anımsatır; çünkü, İskendername'de Hızır olduğu düşünülen kimse bir balıkçı tipini andırmaktadır. Her iki öyküde de balık motifi söz konusudur. Bunun da ötesinde, Chusor tahtadan yapılan bir tür yük gemisinin mucidi ve denizcilerin koruyucusu olarak görülürdü (Baumgarten 1981: 168). Öyle ki, Herodot'un yazdığına göre Fenikeli denizcilerce büyük itibar gören bu tanrının, temsili figürleri

---

[5] Lice'nin Zazaca konuşulan *Malâ Mehê Bro* köyünün *Sêdar* adlı yüksek tepesinin üzerindeki bir kaya da böyle bir öyküye konu olmuştur. Buna göre, Hz. Ali'nin atı uçarken tökezleyip bir kayaya çarpıyor ve kayanın üzerinde bir dizinin izi kalıyor. Yağmurlu günlerde çukura toplanan suya kimse karışmıyor; su berraksa içildiğinde şifa verdiğine inanılıyor.

[6] Smith *bn ym* hakkında diğer iki anlamlandırmadan sözetmekle birlikte, o da denizin oğlu anlamlandırmasına katılır (Smith 1987: 105-6, 475). Van Zijl ise, konu hakkında birbirinden oldukça farklı savlara dikkat çeker (van Zijl 1972: 138-139).

kadırgaların pruvasına asılmaktaymış (Herodot III: 37). İlkçağın bu usta denizcilerinin inancına göre, kendilerini uzun deniz yolculuklarında ancak o koruyabilirdi. Malakit yarımadasının karanlık maden ocaklarından filiz çıkarmaya yardım eden oydu. Demirhanede baltayı o dövmüştü. Ustalar gemi yaparlarken, durmadan çalışan yine oydu. Böyle büyük işlerin üstesinden gelen bu cüce tanrı, kendi yarattığı gemiyi de kendisi korumalıydı (Ilin-Segal 1991: 105-6)[7].

Bereket Tanrısı Olarak Kothar ve Hızır

Hızır adının kökenine ilişkin Arapça açıklamaların çoğunda, ismin sahibi nedense Wensinck'in de belirttiği üzere denizle ilgili değil de, bitkilerle ilgili efsanevi bir kişi olarak gösterilmiştir. İslam tarihçileri ya da yorumcuları bu adı daha çok Arapça *ahdar* (yeşil) sözcüğüyle açıklamışlardır. Al-Navavi'ye göre Hızır beyaz bir post üzerinde oturuyormuş, sonra bu post yeşil olmuş. Bu tasvir Buhari ve Muslim'de de geçer. Al-Diyarbakri bu postun tohumları çimlendiren toprak olduğunu ve kuruduktan sonra yeşile döndüğünü yazmıştır. İbn Hajar da postun aslında kuru toprağı simgelediğini düşünür. Umare'ye göre ise, hayat menbaı yanında al-Hazir'e şöyle seslenilmiştir: '*Sen Hazır'sın, ayaklarının değdiği yerde toprak yeşil olacaktır.*' (Wensinck 1967: 461; Wheeler 2002: 223).

---

[7] İlin ve Segal bu tanrının adını *Puam* olarak anarlar. Bu isim Tiele'in yapıtında ise *Pu'm* olarak geçmektedir. Tiele Elenlerin parmak tanrıları *Pygma*'ların adının, aslında ünlü Fenikeli tanrı *Pu'm*'un Grekçeleşmiş biçimi olduğunu belirtiyor (Tiele 1893: 256). Herodot'ta ise Fenikelilerin *Pataikos*'u olarak geçmektedir ki, Herodot'un bununla Mısır tanrısı *Ptah*'ı betimlediği anlaşılıyor; ancak, adın kökeni henüz bilinmiyor. Herodot. *Pataikos* dediği figürlerin bir pigme görünümünde olduğunu yazmaktadır. Aslında yalnızca bu tanrılar değil, demirci ya da zanaatkar olarak bilinen pekçok tanrı ya da toplulukların cüce tasvirleri vardır (bkz. Dasen 1993; Forbes 1964: VIII, 82-3).

Yeşil sıfatının yakıştırılarak bununla ilgili öykülerin dolaşıma sokulması, Hızır'ın Hıristiyanların Saint George'u ile özdeşleştirilmesinin dayanaklarından biri olmuştur. İnanışa göre her ikisi de yeşil giysilerle dolaşmaktaydı. Her iki figür adına yapılan kutlamaların Mayıs ayının başlarına denk düşmesi, bereket getiren özelliklerine işarettir. Hızır için 6 Mayıs'ta, Saint George içinse birçok yerde 1 Mayıs'ta şenlikler düzenlenir. Kimi yerlerde *Yeşil George* olarak da bilinen bu Hıristiyan aziz adına düzenlenen şenliklerde bereketi simgeleyen bazı etkinlikler yapılmaktadır (Frazer 1991: 86-7). Yahudilerin Eliyahu ha Navi'sinin de (Elia ya da İlyas peygamber) Hızır'la ilişkilendirilmesinin nedenlerinden biri bu sıfat olsa gerek. Wensinck Kur'an'daki kıssada Musa ile Allah'ın meçhul kulunun öyküsünün kaynağını Elias ile Yeşu'a ben Levi'nin seyahatini konu alan bir Yahudi öyküsüne bağlarken, al-Hazır'ın (yeşil) adının *Bl-y-â* ya da *Y-l-y-â,* yani İlyas olan kimsenin lakabından başka birşey olmadığını belirtmektedir (Wensinck 1967a: 976) İlginç olan, *Blya* da İbranice'de yeşillik demektir. Dahası Arapça'da su, taravet anlamına gelen *bilâl* sözünden gelen *iblâl*, 'ağaca su yürümesi, meyve vermek, seyahat etmek ve kurtulmak' anlamlarını taşır (Noyan 1984: 136).

Hızır'ın Arap kaynaklarında genellikle yeşil anlamına gelen Arapça *ahdar* ya da onunla ilişkili *hizr* (yeşillik) sözcükleriyle açıklanıyor olmasından hareketle pek çok -özellikle Batılı- kaynakta adının karşılığı 'yeşil adam' *(the Green Man)* ya da 'yeşil biri' *(the Green One/the Verdant One)* olarak verilmektedir (sözgelimi bkz. Jung 1964; Bibby 1969: 204; Baring-Cashford 1993: 412; Ellwood 1995: 368; Coomaraswamy 1987). Friedlander bazı özelliklerinin yanı sıra her ikisinin de yeşil anlamına geldiğini vurgulayarak, Hızır'ın Elenlerin Glaukosu'ndan kaynaklanmış olduğunu, 'Suriye' aracılığıyla da İslami dünyaya nüfuz ettiğini savunmuştur. Fakat, Glaukos'un aslında 'kurşuni-mavi biri' *(grey-blue one)* anlamına

geldiği söylenir. Sözcük başlangıçta renksiz ışınları ifade etmekteymiş (Persson); bu anlamda renksiz ışıltılı su ya da ayı (Willetts 1962: 64-5). Daha da önemlisi, kimi antropologların renk sözcükleri ile görsel olarak renkleri ayrımlaştırabilme özelliği arasında bir ilişki kurmuş olmalarının konuya katacağı yeni boyuttur. Bu argüman belirtildiğine göre ilk kez Britanya devlet adamı William Gladstone tarafından öne sürülmüştür. Gladstone'un Homer Elencesi'nde renk ayrımlaştırmaları üzerine tuttuğu notlarına göre, bu dilde tek bir sözcük mavi, gri ve karanlık için kullanılmıştı. Benzer olarak bir başka sözcük de hem beyaz, hem de parlak anlamına geliyordu. Bu gözlemden hareketle O, eski Elenlerin modern İngilizce konuşan topluluk gibi söz konusu renk ayrımlarına sahip olamadıklarını düşünmüştür (Bourguignon 1979: 205). Böyle bir kültürel yoksunluk var mıydı, bilemiyoruz; ancak, Gladstone'un ilk gözlemine dayanarak Persson'un düşüncesine itibar edilirse, Glaukos'un anlamının yeşilden ziyade, kurşuni-maviye denk düştüğünü ve fırtınadan önce düz ve kurşuni-mavi denizle bir tutulduğunu, sonrasında ise kişileştirilerek 'denizin yaşlı adamı'na dönüştüğünü kabul etmek gerekir (bkz. Willetts 1962: 64-5). Ayrıca mavi, yeşil, gri ve siyahın birçok dilde görüldüğü üzere aynı sözcükle belirtiliyor olması da dikkate değerdir (Buck 1949: 1057-9).

Michael C. Astour bu yorumun aksine, *Heleno-Semitica* adlı yapıtında simgelerinden birinin baykuş olduğu tanrıça Atena'nın 'baykuş gözlü', 'baykuş yüzlü' ya da 'baykuş biçimli' anlamına gelen *glaukopis* sıfatıyla anıldığını, burada sözü edilen mitik karaktere isim olan Glaukos'un da 'gri deniz' değil de, baykuş anlamına geldiğini belirtir (Astour 1965: 349). Doğrusu, Hızır adının yeşil olarak anlamlandırılması da bir Arap yakıştırması olduğundan, her iki mitolojik karakter arasındaki olası kimi etkileşimleri yadsımaksızın, Glaukos=Hızır savının geçersizliğini savunabiliriz. Bu savda olduğu gibi, yalnızca yeşil renklilik ya da denizci kimliğine sahip

olmak gibi ortak noktalar esas alınırsa, sözgelimi Elenlerin deniz tanrısı Poseidon'u nereye yerleştireceğiz? O da Elenlerce denizin yaşlı adamı olarak bilinir ve gri-gözlü Doris'in eşi sayılırdı (Benwell-Waugh 1961: 36)[8]. Bununla birlikte, araştırmacıların söz konusu anlamlandırmayı *(yeşil biri)* kolayca terk etmeyecekleri anlaşılmaktadır. Nitekim, kimileri Glaukos ile Vedik Gandharva arasında dikkate değer paralelikler görmekte ve Gandharva'nın Avesta'da 'yeşil topuklu' anlamına geldiği söylenen *zairipasna* sıfatı ile geçiyor olmasında hareketle, Hızır'la da ilişkili olduğuna hükmetmeye çalışmaktadırlar (bkz. Coomaraswamy 1987). Kuşkusuz, mitolojideki benzer figürlerin bir kısmı birbirlerinin ya kaynağı durumundadırlar ya da bir etkileşime konu olmuşlardır. Bu yöndeki bağlantılar elbette ki araştırılabilir; ancak, Hızır adına Arapça yeşil sözcüğünün yakıştırılması, onun giderek bir bereket timsali olmasından kaynaklanmıştır.

Ugarit'in Kothar'ı da bereketle ilişkilendirilmişti. Öyle ki, Baring ve Cashford tarafından Yeşil George'un da kaynağı kabul edilen ve yapraklarla örtülü olduğundan 'yeşil biri' olarak bilinen Dumuzi, Tammuz ve Attis karakterleri arasında Tammuz, Kothar'ın oğlu varsayılmıştır. III. yy'ın ilk Hıristiyan Süryani yazarlarından birinin anlatımlarına göre, annesi Kıbrıs kralıçesi Baalti olan *Tamoza* (Tammuz)'nın babasının adı *Kutar* idi (Langdon 1964: 340). *Kutar* ya da *Kautar* olarak geçen karakterin Kothar olduğu, Elen mitolojisinde ise bu karakterin *Kinyras* olarak geçtiği araştırmacılarca

---

[8] Boetia'lı Glaukos bir triton haline geldiğinde balık kuyruklu idi ve deniz yeşili saçları vardı (Benwell-Waugh 1961: 37). Glaukos'un hangi rengi ifade ettiği tartışmasından ayrı olarak. Persson'un *Polydos* adlı bir başka figürden de sözettiğini ve onun Glaukos'la aynı 'kişi'nin farklı yanları olduğunu öne sürdüğünü ayrıca ve önemle aktarmak isterim. Polydos ise, daha da ilginç 'bazı şeyleri bilen' *(he who knows many things)* demekmiş (bkz. Willetts 1962: 64).

kabul edilmektedir (Gaster 1950: 154, dn.; Strange 1980: 166; Brown 1965: 202). Kaldı ki, Tammuz'a Batı Semitik dillerine ait olan ve efendi anlamına gelen *adon* sıfatının eklenmesiyle Kıbrıs'ta Adonis olarak bilinen bu tanrının annesinin adı da *(Myrrh ya da Smyrna)* Fenike dilinden alınmıştır (Frazer 1991: 273, dn. 158)(9). Adonis'in babası olarak geçen Kinyras ise, Kıbrıs'ın yerlisi olmayıp, Byblos ('Suriye') kentinden gelmedir (Erhat 1989: 192) ve bu da anılan karakterlerin Fenike kökenli olduklarını gösterir.

Şimdi, Kothar ile Kinyras bağlantısına ilişkin daha açık bir tespitten söz edebilirim. Bu ise, gerek Kothar'ın, gerek Adonis'in ve gerekse Kinyras'ın bir müzik aleti olan *kinnor*'la ilişkilendirilmeleridir (bkz. Brown 1965: 207). Kinnor herşeyden önce Kinyras'ın adının kaynağı varsayılmakta olup, bir tür lirdir ve belirtildiğine göre kral Davud'un çalgısıdır. Tarihçi Josephus'a göre (1. yy) bu lir *kithara*'ya benzemekteydi. Kutu gibi bir gövdesi ve yekpare iki kolu vardı. Tevrat'ın Elence çevirisi olan Septuagint ile Latince çevirisi olan Vulgata'da kinnor sözcüğü *kithara* olarak karşılanmıştır. Ginsberg Elence *Kitharis*'in Kothar adından geldiğini öne sürmüştür. Brown ise, *kitharis*'in isim olarak değilse bile, Fenike kökenli olduğuna dair deliller olduğunu belirtmektedir (Brown 1965: 207)(10). Bunların her biri ayrı bir tartışma konusudur. Ayrıca, bu tartışmalar asıl konuyu arka plana itebileceğinden, burada sözü edilen

(9) İzmir adının bundan, *Myrrha* ya da *Smyrna*'dan geldiği belirtilir.

(10) *Kinnor* sözcüğü Marcuse tarafından Kiptice *knr* ile kıyaslanırken, Sachs etimolojisinin bilinmediğini vurgular. Good ise, *kitharos*'un tanrı Kothar'ın adından türediğine dair eski bir inancın mevcudiyetine değinirken, sözcüğe Hint-Avrupalı bir etimoloji için dayanakların yetersiz olduğunu, bunun da Kothar'ı kitaranın babası yapmak için sarfedilen çabaların tek nedeni olduğunu söyler (Marcuse 1975: 360; Sachs 1968: 106; Good 1991: 157). Bazı kaynaklar ise, *Kınirsa* adına (Hurro-Hitit) dikkat çekerler.

kimi tarihsel verilerin, Hızır'ın prototipinin bereket tanrısı Tammuz ve Adonis'in babasına dönüştürülen Kothar olduğunu kanıtlayabilecek deliller olduğunu öne sürebilirim.

Jordan'ın, Hızır'ın bazı yönleriyle Adonis ile benzeştiğine dikkat çekmiş olması, söz konusu kültürel bağlantıdan kaynaklanıyor olsa gerektir. Kaldı ki, Fenikelilerin Chusor'u mevsimleri kontrol eden bir tanrı olarak da bilinirdi ki, bu da bereketin dolaysız bir işareti sayılabilir (Baramki 1961: 56; Schaeffer 1936: 68). Ayrıca, Kothar metal işleyici özelliğiyle de bereketle ilişkili olmalıydı; çünkü, bazı demirci mitlerinde maden işleyici ya da demirci tanrıların bir özelliği de bolluk ve bereketi temsil etmeleriydi (bkz. Eliade 1962). Sözgelimi, Afrika'nın Mali kabilesinin demircisi sayılan Nommo'nun ateşi ve ilk yemişleri getirdiğine inanılmaktaydı. Afrika'nın kimi kabilelerinde de mitik demirciler genellikle tarımla, bereketle ilgiliydi. Kothar da, onun bir devamı olan Chusor da zanaatkârlıkları arasında metal işleyiciliği de olan iki tanrıdır. Kothar altın ve gümüş işlerken, Chusor yalnızca demir işler. Bu, belirtildiğine göre Kothar'ın bronz çağının özelliklerini taşımasından ileri gelir. Yani, henüz demir keşfedilmemişken Kothar bilinen bir tanrıydı. Chusor ise tipik bir demircidir. O demir çağının özelliklerini taşımaktadır (Baumgarten 1981: 167).

Türkiye'nin kimi yerlerinde Hızır'ın demircilerin piri olarak anılması bir başka kültürel izin varlığına işarettir. Herodot Fenikelilerin demircisinin Kabirlerin tapınağına nüfuz ettiğini yazmaktadır. Elence biçimiyle *Kabeiroi*, Frigya kökenli oldukları düşünülen bir grup tanrı olup bereket getirdiklerine ve gemicileri koruduklarına inanılmaktadır. Aynı ilişki (demirci-bereket) burada da söz konusudur.

Sözün Efendisinden Zikr'in Babasına

Kimi demirci ya da metal işleyici tanrıların şairlik ve müzisyenlikle ilişkilendirilmeleri, yanı sıra Kothar ve Chusor'un da benzer

yeteneklere sahip olmaları savımızın bir başka kanıtı sayılabilir. Kothar'ın bir özelliği de müzisyen ve kahin oluşuydu (Smith 1987; Pardee 1995a: 914). Demir dövme işi sırasında çıkan ritmik sesin müziğe dönüşmesi dışında, zil gibi kimi müzik enstrümanlarının metalden yapılıyor olması nedeniyle kimi demirci tanrıların bu tür yetenekleri olduğuna inanılmış olmalıdır[11].

Arapça'da demirci ocağı, demirci olmak anlamlarına gelen *q-y-n* sözcüğü İbranice, Süryanice ve Habeşce'de şarkı söyleme anlamına gelen sözcüklerle ilişkilidir. Eski İskandinavya'da bile şiir sanatı ve müzisyenlikle demircilik arasında örtük bir ilişki vardı (bkz. Eliade 1962: 98-9). Hızır da hem hikemli sözler söyleme yeteneğine sahip, hem de zikri öğreten bir kimse olarak bilinmektedir. Annamarie Schimmel sufiler arasın *zikr*'in yaşayan bir efendiden değilse, ancak Hızır'dan öğrenilebileceğini yazmaktadır (Schimmel 1976: 169). Gerçekten de rivayete göre, Ahmet Yesevi'ye *zikr-i erre*'yi (testere ile ağaç biçen insanın hareket ve sesini taklid eden zikr), Ahmet Yesevi'nin şeyhi Abdulhalik Gucduvani'ye ise *zikr-i hafi*'yi (sessiz zikr) öğreten kimse Hızır'dır. Bununla ilgili öykü gerek *Nafahât al-uns*'da, gerekse *Rashahât-i 'ayn al-hayât*'da geçmektedir. Yine Ahmet Yesevi'nin mürid ve halifelerinden olan Süleyman Ata'nın, bir gün şeyhine getirdiği odunları yağmurda ıslatmamak için giysisine sarması Hızır'ın gözünden kaçmamış, bundan hoşnut kaldığı için de Süleyman'ın ağzına tükürmek suretiyle ona dini ve

[11] Ernst Fischer çalışma sürecini düzenleştirici bir çalışma ritminden sözederken, bu ritmin bir ağızdan söylenen ve büyüsel yanı da olan az çok açık seçik bir ezgiyle desteklendiğine işaret eder. Böylesi bir nakaratta ise, birey topluluğun dışında çalışsa bile topluluk duygusunu korur (Fischer 1990: 27). Bu bağlamda, '*demircinin örs üzerine, oduncunun ağaç üzerine vurdukları çekiç ve baltadan, araba veya tren içindeki yolcunun tekerleklerden çıkan sesleri bir musiki kalıbı içinde Esmâ-ül Hüsnâ (Allah'ın güzel isimleri) ile birleştirebilmesi bir zikir*' sayılmaktadır (Koçyiğit 1981: 463).

hikemi şiirler söyleme yeteneğini bağışlamıştır (Boratav 1967: 467; Ter Haar 1992: 315). Chusor'un güzel sözler söyleme sanatının (belâgat) ve bestelenmiş şarkıların mucidi olması, bu devamlılığın dolaysız bir kanıtıdır (Chusor için bkz. Eliade 1962: 98).

Sözün Efendisinden Yazıcılar Pirine

Nasıl ki, sufilerin büyük bir çoğunluğu Hızır'ı kendi arketipleri olarak görmüşlerse, kalligraflar da kendilerini bazen Hızır'a, bazen de Ali'ye bağlamışlardır (Schimmel ty: 245). İlginç olan şu ki, Hızır'ın prototipi olan Kothar (ya da Chusor) açıkça yazının mucidi bir tanrı sayılmasa da -ki o, sözün patronudur- mucid ve zanaatkâr bir tanrı olarak bu özelliği örtük olarak zaten taşımaktaydı. Zira, mitolojideki pek çok demirci/zanaatkâr tanrı yazının mucidi sayılırdı. Ugarit mitolojisinin bu maharetli tanrısı bir yana, Arap yazı sisteminin aslen Fenike yazısına bağlanan bitişik Nabat yazısının bir devamı oluşu da böyle bir kültürel bağı gösteren simgesel bir ipucu olsa gerektir (bkz. Çetin 1991: 276; Derman 1997: 427; Naveh 1975: 50-1).

Her ne kadar Kothar ve Chusor doğrudan yazının mucidi sayılmasalar da, konunun uzmanlarının onu bağlamak istedikleri iki farklı kültürün (Mısır ve Sümer/Babil) tanrıları bir biçimde yazının gizli efendileri gibidirler. Eski Mısırlıların yaratıcı tanrılarından ve sözün efendisi sayılan Ptah'ın, eşi Khredu'ankh'dan olan oğlu İmhotep, belirtildiğine göre tarihsel bir kişiydi. Bilge ve büyücü olmasının yanı sıra, *katiplerin patronu* olarak bilinirdi (Watterson 1984: 164)[12]. Bir diğer tanrı ise, Babil tanrısı Ea'dır. O da sözün patronu ve yaratıcı bir tanrıdır. Ea'nın torunu olan Nabu ise, hem yazının, hem de sözün

[12] Budge Memphis kentinin bu büyük tanrısının (Ptah) aslında metal işinde büyük bir zanaatkâr *(handicraftsman)* ve işçi olduğunu, sonradan tanrılaştırıldığını yazar (Budge 1988: 102).

patronu sayılıyor olup, aynı zamanda *katiplerin tanrısı*'dır (Mcleish 1996: 404). Ayrıca, MÖ. birinci binyılın metin ve yazarlarını içeren bir katalogdan anlaşıldığına göre, Mezopotamyalılarda görünüşte hiyerarşik bir sıraya göre düzenlenmiş dört yazar grubu bulunur. Birinci grupta tanrılar yer almaktadır ki, aralarında ilk sırada olan Sümerlerin tanrılarından Enki'dir (Babil. Ea) (Kramer 2000: 43). Söz ustası Ptah ve Ea'nın oğul ya da torunlarının katiplerin tanrısı sayılması onların yazı sanatıyla olan bağıntılarını ortaya koyar.

Ayrıca, yazı eski toplumlarda büyünün bir biçimi görüldüğünden, aynı zamanda büyü ustası olan Kothar ve Chusor'un da yazıyla bütünüyle ilişkisiz olduklarını düşünmek yanıltıcı olabilir. Bu iki tanrı birer akıl tanrısıdır; zanaatkâr, mucid tanrılardır. Antik dünyada özellikle mitolojide demircilikle büyücülük arasında kurulan bağ da dikkate alınırsa, Chusor büyücü kimliğiyle yazı sanatından yalıtılamaz. Öyleyse, Hızır'ın Kuran'da Allah tarafından kendisine özel bir ilim verilen bir kimse olarak kalligraflarca kendi arketipleri sayılması anlaşılırdır.

Şimdi daha açık bir bağlantıdan söz edebilirim. Byblos'lu Philo'nun tarihinde Chusor değil de, Taautos yazının mucididir. Taautos araştırmacılarca genellikle eski Mısır'ın akıl tanrısı Thoth'un Fenikelileştirilmiş biçimi kabul edilir. Thoth Mısır mitolojisinin akıl tanrısıydı ve neredeyse her entellektüel maharetin (astronomi, güzel sanatlar, geometri, hukuk, büyü, tıp, müzik ve özellikle yazının) bulucusu olarak bilinmekteydi (Mcleish 1996: 603). Her ne kadar Chusor değil de, Taautos yazının mucidi sayılmış olsa da, kimi araştırmacıların *(Clapham)* dikkatinden kaçmadığı gibi geçmişte bu tanrı Chusor ile bir tutulmuş olmalıdır. Zira, Taautos demirden mızrak ve orak yapmaya yardım ederken, Chusor'un kendisi ise bir demircidir ve o da Baal'e Yamm'la olan kavgası için silahlar yapıp verir. Bu özdeşleştirmeye vesile olan bir diğer özellik ise, Atlas'ın Taautos'un önerisiyle yeryüzünün derinliklerine emanet edilmesidir.

Ugarit mitolojisinin ejderhası Yanım Nahar da Ktr whss'in (Kothar Hasis)'in önerisiyle yeryüzünün derinliklerine inmiştir. Son bağlantı ise -ki bunu açık ve kesin bir bağlantı olarak niteleyemem-, Taautos'un Mısır'ı alışıyla, Chusor'un bir meskeninin de Mısır olduğu yolundaki yorumlardır.

Baumgarten, Clapham'ın bu analizine fazlasıyla kuşkucu bakmaktadır (Baumgarten 1981: 723, dn. 30); ancak, Clapham'ın sürdüğü izde bir doğruluk olsa gerek. Bu sava en azından ek bir veri sunabilirim. Şöyle ki; Kothar ve Chusor her ne kadar doğrudan yazının mucidi sayılmasalar da, sözün patronu, özellikle de özdeyişlerin, şiirin, şarkıların ve büyünün yaratıcısı sayılmaktaydılar. Sanchuniaton'a göre, güzel konuşma *(good speech)* sanatını Chusor yaratmıştı (Eliade 1962: 98). Ugarit metinlerinde şarkıcı kadınların *kotarat* adıyla bilinmesi bundandır. Aslında pek çok yerde demircilikle büyü birbirleriyle ilişkilendirilmişti. Latince'de demirci anlamına da gelen *faber* sözcüğü büyücüyü de ifade ediyordu. Rus halk masallarında demirciler, cadıların yardımcısı olarak betimlenirlerdi. Bugün bunun en açık örneğini günümüzde dahi Çingeneler temsil etmektedir. Onlar kalaycılık, demircilik gibi işlerin yanı sıra, şarkıcılık ve müzisyenlikle de tanınırlar (Eliade 1962; Walker 1983: 944-5)[13].

Böylece sözün ve büyünün efendisi sayılan demirci tanrı Chusor, büyüyle olan ilişkisi nedeniyle zamanla yazının da patronu sayılmış ya da en azından, Clapham'ın düşündüğü gibi Taautos'la özdeşleştirilmiş olabilir. Üstelik, 'sözün teknolojileşmiş biçimi' olarak nitelenen yazı sanatı da pek çok yerde büyüyle ilişkili görülürdü. Kutsal yazının çok önceleri yalnızca din adamları ve büyücüler tarafından bilinmesini anımsayalım. Latince *gramer* sözcüğünün kökeni bu bağlantının yalnızca etimolojik bir kanıtıdır. Walter J. Ong'un yazdığına göre;

---

[13] Demircilik ve büyücülük arasındaki toplumsal ve mitolojik ilişki için bkz. Forbes, 1964: VIII, 53-4.

"Yazı önceleri giz, büyülü güç taşıyan bir araç sanılıyordu (...) Yazıya karşı bu ilk tutumun izleri kelime köklerinde hâlâ saklıdır; örneğin Ortaçağ İngilizcesi'nde kitap eğitimi anlamına gelen *grammarye* veya *grammear*, giz veya büyü bilgisiyle eşanlamlı oluvermiş ve aynı kelimenin İskoç lehçesindeki şekli İngilizce'ye *glamour* olarak geri dönmüştür (büyüleyici güç). Bugün kullandığımız 'dilber' (*glamour girl*) deyimi, aslında 'dilbilgisi kızı' demektir! Yine Ortaçağ devrinde Kuzey Avrupa dillerinin '*futhark*' alfabesi rune, 'büyü' kavramıyla ilintiliydi. Yazı parçacıkları, tılsımlı muska olarak kullanılsa da (...), sadece kelimeleri kalıcı kıldıkları için değerli sayılabilirler."

(Ong 1996: 113)

Güzel söz söyleme sanatının mucidi görülen, tanrılar dünyası ile insanlar dünyasını birleştiren ritüel kelime gücünün simgesi olan büyücü Kelt tanrısı Ogmius da yazının patronluğuna dönüşmüş bir söz tanrısıydı. Nitekim o, İrlanda'da Ogam olarak adlandırıldı ve bir düşmanı felç edebilecek kadar büyük bir güce sahip bir dizi sihirli işaretler olan Ogam'ın yaratıcısıydı (Comte 2000: 149). Ogam yazısı böylece Galler'den İrlanda'ya geçmiş oldu. *Ogam* sözcüğü belirtildiğine göre yazı tanrısına dönüşen bir demirci tanrı olan Oigmiu/Ogmius'un adından gelmedir. Kothar (Chusor) benzer nedenlerden dolayı, ya Hızır figürüne dönüştüğünde ya da ondan çok önce yazıyla ilişkilendirilmişti. Bu nedenle kalligrafların Hızır'ı kendi pirleri olarak görmelerinin anlaşılır bir tarihi olmalıdır.

Ejderha Öldüren İki Kahraman

Hızır kendisine inanılan bazı bölgelerde ejderha öldüren bir karakter olarak görülmektedir. Bu özelliğiyle o, daha çok Hıristiyan azizi George ile kıyaslanmış, bir özdeşleştirme sonucu böyle bir kişiliğe büründüğü düşünülmüştür; çünkü, Wensinck'in Hızır'ın prototipi olarak gördüğü Atrahasis'in böyle bir yeteneği yoktur.

Hızır'ın öykülerde geçen ejderha öldürme özelliğine kimi evliya menkıbelerinde rastlanmaktadır. Sözgelimi, Sarı Saltuk Kaligra'da (Dobruca) yedi başlı bir ejderhayla savaşırken, Hızır imdadına yetişir; mızrağıyla ejderhayı yaralar, bu sırada Sarı Saltuk da kılıcını kavrayıp ejderhanın bütün başlarını keser. Filistin'de Betlehem ile Kudüs arasında, Betlehem'in kuzey tarafında yeralan al-Khadr köyünün eski köprüsünün kapısı üzerindeki taş kabartmada da ejderha öldüren olarak tasvir edilen kimsenin Hızır *(Khadr)* olduğuna inanılmaktadır[14]. Antakya yöresinde anlatılan bir söylencede de Hızır'ın ejderha öldüren tasvirine rastlanır. Kothar ile Hızır arasındaki devamlılığın en açık kanıtlarından birini oluşturduğundan, bu söylenceyi yazılı bir kaynaktan olduğu gibi aktarıyorum:

> "Binlerce yıl önce Samandağı'nın Hıdır Bey köyünde bir 'Hayak Suyu' (hayat suyu, yn) vardır. Bu suyu bir ejderha bekler. Her yıl bir kız kurban edilirse, sudan bir yudum verir. Kurban edilme sırası kralın kızına gelmiştir, elleri bağlanır ve ejderhanın önüne atılır. Tam ejderha onu yutarken yetişen bir çoban, mızrağını ejderhanın yüreğine saplar. Acıdan kıvranan ejderha, bir kez daha vurup öldürmesi için yalvarsa da, çoban vurmaz. Ejderha da yerleri korkunç pençeleriyle yararak kaçar. Gide gide Lübnan'daki sert kayalara çarpar, çarptığı yerde ırmak oluşur. Irmak, ejderhanın açtığı yoldan Hatay'a ulaşır. Günümüzde Asi ırmağı, o ırmaktır. Kral kızını kurtaran da Hızır'dır."
>
> ('Antakya', *YA*. C. I ;
> ayrıca bkz. Benekay 1963 ve Türk 2002: 72-5)

Hızır'ın ejderha öldüren kimi karakterlerin yerine geçtiği yerler hariç, bu özelliği yine Kothar'a dek götürülebilir.

---

[14] Bu yerleşim birimi çeşitli kaynaklarda *Khadr* ya da *Khıdr* olarak geçmektedir. Evliya Çelebi'de geçen Kudüs yakınlarındaki Hızır-İlyas köyünün burası olup olmadığı konusunda acil bir yorum yapmaya gerek duymuyorum.

Şöyle ki; Ulf Oldenburg *The Conflict Between El and Baal in Canaanite Religion* (Leiden 1969: 32-3) adlı yapıtında, benzer bir söylenceyi Strabo'dan aktarmaktadır. Söylenceye göre Zeus yıldırımını ejderha Typhon'a vurunca, Typhon yeraltına kaçmak ister. O anda yarıp geçtiği yer ırmağın yatağını oluştururken, yeraltına inerken açtığı yerden de Asi *(Orontes)* ırmağının kaynağı çıkar. Bu söylencenin aslı, Ugarit tanrısı Baal ile ejderha Yamm-Nahar arasındaki kavgaya bağlanmaktadır. Tarihsel köken konusunda daha gerilere gidilse de (bkz. Dietrich 1974: 45), söylencenin Ugaritik versiyonunun önemi şuradadır: Baal'ın ejderha Yamm-Nahar'la olan kavgasında Kothar wa-Hasis de ona yardım etmektedir. Baal'ı silahlandıran odur. Dolayısıyla bugünkü versiyonla karşılaştırıldığında, Kothar'ın yardımcı rolünü zamanla başrole dönüştürmeyi başardığını gözlemleriz. Tıpkı mitolojinin bir diğer demirci karakteri Kawa gibi... Kaldı ki, mitolojide ejderhalar karşısında kimi tanrıları silahlandıran mitolojik demirciler, zanaatkâr Kothar gibi çoğunlukla yardımcı rollere sahiptir. Onlar daha çok yardım ettikleri tanrıya silah yaparak destek olurlar. Bazen de kendileri ejderhalarla mücadele eden karakterler olarak göze çarparlar (bkz. Aksoy 1998a: 114-119).

Bilge Tanrı Kothar'dan İlim Sahibi Hızır'a

Kuran'da Hızır'dan adı anılmaksızın Allah'ın bilge bir kulu olarak söz edilmektedir. Hatta, Allah Musa'ya yol göstermesi için onu önermiştir. Kehf suresinde anlatılan bu öyküye göre, Hızır *hikma* (akıl) sahibi bir kimsedir (bkz. Trimingam 1971: 158). Bu nedenle pek çok sufi Allah tarafından ona 'özel bir ilim' *(ilm-i lâdun)* bağışlandığını düşünmüştür. Sözgelimi Serrac, bu ilmin kaynağını Hızır'a bağlamıştır. Kimileri de Kehf suresinde (18-60) Hızır'ın meskeni olarak gösterilen 'iki denizin birleştiği yer'le zahir ve batın ilimlerinin kastedildiğini, Musa'nın zahir ilmini *(şeriat)*, Hızır'ın

ise batın ilmini *(ilm-i lâdun)* temsil ettiğini öne sürmüşlerdir (Uludağ 1998: 410).

Kothar da gerek bir deniz tanrısı, gerekse bir zanaatkâr olması itibarıyla Hızır gibi akıllı sayılırdı. Kothar adı araştırmacılarca genellikle maharetli, Kothar wa-Hasis'in ise 'maharetli ve akıllı' anlamına geldiği kabul edilir. Dahası, Kothar wa-Hasis Ugarit metinlerinde zeki anlamına geldiği düşünülen *hyn* sıfatıyla (Syr. *hawna*: zeka) anılmıştır (van der Toorn 1995a: 733-4)[15].

Her ne kadar Kothar wa-Hasis'in iki tanrı olduğu ve Hasis'in akıl, zeka anlamlarına geldiğini düşünenler olsa da, daha makûl olan görüş *hasis* sözcüğünün tanrı Kothar'ın bir sıfatı olduğu yönündedir. O mitolojideki diğer pek çok maden işleyici/demirci tanrı gibi akıllı ve zeki olarak görülürdü. Yanı sıra bir deniz tanrısıydı ve mitolojideki akıl-su-bilgelik bağıntısına konu olmuştu. Bu bağıntıyı gösterecek pek çok örnek vardır; özellikle de eski Mezopotamya'da... Enki, Ea, Atrahasis, Adapa adları bunu çağrıştırmaktadır. Sümerlerin mitik bilge kişilerinden Adapa'nın adının akıllı, bilge anlamına geldiği bilinmekle birlikte, sözcük belirtildiğine göre köken olarak *'denizden doğan'* anlamına gelen *u-tu-a-a-abba* tabirinden kaynaklanmıştır (Denning-Bolle 1992: 44; Wilson 1977: 151, dn. 38). Su ile bilgeliği birleştiren mitolojik motife, kimi araştırmacıların Kothar'ın prototipi olarak gördükleri Sümerlerin su tanrısı Enki'de de rastlarız. Nitekim, Enki'nin (Babillilerde Ea) sıfatları arasında *alim-nun-na* (alim kişi) dikkat çekmektedir. Babillerin Ea'sı ise tanrıların bilgesi *(apkal ilani)*, akıllı bilge *(apkal nemeqi)* ve bilici *(mudu)* olarak anılmaktaydı (Kramer 2000: 417). Lexikal listelerde *mudu* ve Sümerce *gasam* ve *geştug* logogramlarıyla eş tutulan *hassu* sözcüğü ise, yine

---

[15] Gaster *hayin* olarak da bilinen bu sözcüğün 'becerikli' anlamında olduğunu vurgular (Gaster 1950: 155, dn.).

akıl ve zekayla ilgili anlamlara geliyordu ki, Kothar'a iliştirilen *hasis* sıfatı bu sözcükle ilişkilendirilmektedir (bkz. Denning-Bolle 1992: 37). Diakonoff, Kothar wa-Hasis'in aslında Hurrice *Hazzizzae Madae*'nin Ugarit dilindeki çevirisi olduğunu düşünmektedir (Diakonoff 1981: 86, dn. 32). *Mad* Hurrice'de akıllı, maharetli demektir ve Akkadca'da aynı anlama gelen *mudu* ile ilişkilidir[16].

Bununla da kalmıyor, Kothar'ın bilgelikle olan ilişkisi aynı zamanda onun bir maden işleyicisi olmasından kaynaklanmaktadır. Mitolojideki demirci tiplerinin çoğu akıllı, bilge kimseler olarak bilinirdi. Sözgelimi, Elenlerin Chusor'la bir tuttukları demirci tanrıları Hephaistos yalnızca zanaatkârlığa ait kimi sıfatlarla değil, çok akıllı, akılca zengin, akılca meşhur gibi kimi entellektüel sıfatlarla da anılmıştı (Morris 1992: 85-6). Benzer olarak dünyevi kimi zanaatkârlar da bu gibi adlar, sıfatlar almışlardır. Nitekim MÖ. 6. yy'da Giritli bir heykeltıraşın adı bilge ya da maharetli el anlamına gelen Cheirisophos idi (Burford 1972: 211).

Bir Gezgin Olarak Chusor ve Hızır

Hızır öyle anlaşılıyor ki başlangıçta daha çok denizcilerin, ırmak yolcularının bir koruyucusu iken, zamanla sarp ve ıssız kara yollarının darda kalan yolcularının da yardımcısı özelliğini kazanmıştır. Yanı sıra yoksul insanların evlerine, çiftçilerin ürünlerine bolluk ve bereket getiren bir kişiliğe bürünmüştür. Bu nedenle onun tarihsel değişimini izleyemeyen kimi araştırmacılar, onu *'toprak, su perisi'*, *'deniz cini'* ya da *'bereket tanrısı'* olarak görmüşlerdir (sırasıyla bkz. Izady 1997: 581; FW 1950: II, 576; Jordan 1995: 154).

---

[16] *Mudu Hazzizzi*, Puhvel'de ise *Mati Hazzizzi* olarak geçer. Hurrice *mati-* sözcüğü 'Hint-Aryan' *mati-* (akıl) sözcüğüyle açıklanmaya çalışılmışsa da, Puhvel bunu inandırıcı bulmamaktadır (bkz. Puhvel 1991: 285-6).

Chusor, Sanchuniathon'un *Fenike Tarihi*'nde botun mucidi ve yeryüzünde ilk seyahat eden *(voyage)* kimse olarak geçmektedir (Oldenburg 1969: 98). Başlangıçta denizlerde ve belki ırmaklarda da yolculuğa çıkan yolcuların koruyucusu olan Chusor'un, sonraları gezgin sufiler, dervişler aracılığıyla tipik bir kara yolcusu kimliğine büründüğü açıktır. Buna binaen, o masallarda çoğunlukla dilenci bir derviş olarak geçmektedir. Kültünün mevcut olduğu deniz olmayan yerlerde bile, Hızır'ın başlangıçtaki temel karakteristiğine uygun bir biçimde denizle ilgili bir figür olarak da itibar görmesi bundandır. Karacaoğlan'ın bir şiirinde de denizlerin hakimi olarak geçmektedir; ancak, şiirde tasvir edilen yalnızca bir kara savaşıdır (Boratav 1967: 465). Boratav'ın konu hakkında yazmış olduğu makaledeki şu pasaj aslında bu değişime dair önemli bir tespittir:

> "Herhalde Hızır ab-ı hayat efsanesinden başlayarak, sular, kaynaklar, nehirler veya denizlere sıkı sıkıya bağlı bir 'tanrı' hüvviyeti ile şark mitolojisinde yer almış ve bu vasfı ile gelişmiş bir varlıktır; onunla ilgili rivayetlerin daha sonraki şekillerinde ise, rivayetleri doğuran şartlara ve muhitlere göre, karayı veya denizi himayesine almış ve İlyas daima ikinci planda kaldığı için, Hızır'ın almadığı unsur ona bırakılmış olmalıdır. Denizcilerin Hızır'ı hamileri olarak kabul ettikleri muhakkaktır; bununla beraber, çiftçi köylüler ile göçebeler, dağ ve ova sakinleri ve şehir halkınca o uzak kara yollarında yolcuların koruyucusu olduğu gibi, sıkıntıda kalanların yardımcısı, baharda tabiata yeniden ruh veren, toprağa ve kaynaklara hakim bir bereket tanrısı şahsiyetini kazanmıştır."
>
> (Boratav 1967: 465-6)

Ölümsüzlük Suyunun Kaynağındaki Tanrı Kothar ile Hızır

Hızır mitolojinin sonradan ölümsüzleşen karakterlerinden biridir. İnanışa göre o, insana ölümsüzlük veren *ab-ı hayat*'tan içmiştir.

Wensinck Hızır'ın bu yanıyla Babil mitolojisinin tanrılarca kendisine ölümsüzlük bağışlanan Atrahasis'in neredeyse bir izdüşümü olduğunu öne sürmüştür. Her ne kadar ölümsüzlük motifinin kaynağında doğrudan Kothar'ı göremesek de, mitolojideki konumuna uygun bazı motifler aracılığıyla bu özelliğin halefi Hızır'a atfedilmiş olması pekâla mümkündür.

Herşeyden önce mitolojideki zanaatkâr ya da demirci tanrıların hiç değilse bir kısmı ölümsüzlükle, ölümsüzlük suyu ya da içkisiyle ilişkilidirler. Eski Hindistan'da tanrıların bir boynuzdan (=ay) içtikleri *soma* içkisini hazırlayan figür Trita olsa da (Carnoy 1918: 301), içine bu ölümsüzlük içkisi *soma*'nın konulduğu kadehi yapan karakter zanaatkâr tanrı Tvaştr'dır. Welsh inançlarına göre, bir çeşit bira olan ölümsüzlük içkisini demirci Govannon mayalamıştır. İrlanda mitolojisinde koruyucu köpeği Setanta tarafından öldürüldükten sonra, demirci Culain altı ay boyunca çalışarak kendisine yeni bir koruyucu köpek yapmıştır ki, onun lakabı olan *Cuculain*, yani Culain'in köpeği anlamına gelmektedir. Mcleish "Fenike tanrısı Hiyon"un (Hyn/Chusor) tanrı Baal için yaptığı boğa heykellerini de bu bağlamda değerlendirmektedir (Mcleish 1996: 570). Keltlerin demircisi Goibniu da insana ebedi hayatı bahşeden, tanrıları yaşlılıktan, ölüm ve hastalıktan koruyan bir tür içkiye sahiptir (Lurker 1987: 132; Jayne 1979: 514).

Kanımca tıpkı maden işleyiciliği ya da demirciliği icad eden kimi tanrıların denizden doğmuş olmalarında olduğu gibi[17], ölümsüzlük de demirci tanrılarla olduğu kadar, kimi zaman her iki işlevi de üstlenmiş olan sudan gelen tanrılara ya da kahramanlara atfedilmiştir. Sümer tanrısı Enki tipik bir örnektir. O bilgeliği temsil eden hem

---

[17] Demirciliği icad ettiklerine inanılan Rhodos ve Giritli Telchinler de denizden doğmuşlardır (Dasen 1993: 196).

su, hem bir su tanrısı, hem de bir zanaatkâr tanrı iken, yanı sıra Hint zanaatkârı Tvaştr'ı andırırcasına bir kadeh taşıyıcısıdır da. Kadeh burada, eski Yakın Doğu sanatında sıkça görülen '*su akan vazo*'dur. Silindir mühürlerdeki bu motifle özellikle hayatın, arınmanın ve yenilenmenin suları resmedilmektedir (Kramer 2000: 423).

Dolu vazo birçok defa yaşam otuyla ya da kimi bereket simgeleriyle bağlantılı olmuştur. Kral Gudea döneminden sonra kutsal ağaç Akad-Sümer sahnesinden kaybolmuş ve yerine bir vazodan çıkan yaşam otu geçmiştir. Dolu vazo genellikle bir tanrı ya da yarı-tanrı tarafından taşınmaktadır, asla bir insan tarafından değil (Eliade 2003: 262). Dolu vazo ve yaşam otu, kaynağında tarımsal uygarlıkların mentalitesini yansıtmaktadır. Hızır'ın bir yandan denizlerle, öte yandan ise bereketle ilişkilendirilmesinin temelinde de bu yatar. O pek çok yönüyle sudan gelen uygarlık kurucusu tiple örtüşmektedir. Birçok eski tarımcı toplumda varolan uygarlık kurucusu miti, Kramer'in de işaret ettiği gibi uygarlık tarihçileri için büyük bir önem taşır; ancak, kültürel antropoloji içinse önemi daha da fazladır.

Bu uygarlık kurucusu zanaatkâr ya da demircilerin sahip oldukları ve pek çok yerde ölümsüzlükle ilişkilendirilen kab, kimi mitolojilerde kadeh yerine kazan olarak geçmektedir. İskandinavlarda bir tür demirci sayılabilecek tanrı Thor'un Ymir'den çaldığı mucizevi kab, dev bir kazandı. Kazanın bulunduğu yer aynı zamanda tanrıların toplandığı bir mekândı. Kelt geleneklerinde genellikle okyanusun ya da göllerin dibinde bulunduğuna inanılan mucizevi kablar da birer kazandır. İrlanda geleneğinin mucize kazanı *Murias*'ın adının deniz anlamına gelen *muir*'den gelmesi, yine su ve ölümsüzlük arasındaki mitik bağa işarettir. Eliade'nin belirttiği gibi burada büyüsel güç sudadır;

> '... kazanlar, tencereler, kadehler, genelde ambrosia'yla ya da 'hayat suyu'yla temsil edilen bir içecek aracılığı ile bu büyüsel gücün

toplandığı yerlerdir; bunlar, kendilerine sahip olanları kahraman ya da tanrı yapar; onlara ölümsüzlük ya da sonsuz gençlik verir.'

(Eliade 2003: 212)

Hızır da söz konusu motife uygun olarak bazı anlatımlarda ölümsüzlük suyunu kadehle sunan bir kimse olarak betimlenmiştir[18]. Sözgelimi, Pir Sultan Abdal'a isnad edilen bir şiirde yeşil elleriyle dolu sunan bir pir olarak geçer (Boratav 1967: 465). Bir Kürt destanı olan *Memê Alan Destanı*'nda ise, Xocê Xızır Mağrip kentinin sahibi olan üç kardeşten büyüğüne koynundan çıkardığı elmayı sunan bir kimsedir (akt. B. Aksoy 1987: 73)[19]. Burada ölümsüzlüğü ve ferahı elma simgeliyor olsa gerek; çünkü, bazı mitolojilerde görüldüğü üzere, tanrılar ya ambrosia içerek ya da elma yiyerek gençliklerini yenilemektedirler (Hopkins 1905: 5).

Bir başka ipucu, Hızır'ın bazen adeta bir hekim gibi iyileştirici bir karakter olarak tasvir edilmesidir. Aslında Yakındoğu'da genel olarak türbelerin ve ziyaretlerin sağlık bakımından pozitif etkilerine inanılsa da, Hızır'la ilgili bu özelliğin bu genel tablonun basit bir parçası olmadığı söylenebilir; çünkü, Hızır'a atfedilen bu iyileştirme rolüne daha çok Doğu Akdeniz'e kıyısı olan bölgelerde rastlanmaktadır. Sözgelimi, Bethlehem ile Hebron arasındaki *al-Khudr* adlı ortasında Saint George'a ait rahibe manastırının *(covent)* bulunduğu Müslüman kasabada, Müslüman ve Hıristiyanlar hasta arkadaşlarının ve melankoliklerin *(lunatics)* iyileşmeleri için bu manastıra

---

[18] Emel Esin Hızır kültüyle ilgili motiflerden birkaçının Türk kültür mirasi olduğunu savunurken, '*bunlardan biri ölmezlik bahşeden suyun kadeh ile Hızır tarafından sunulmasıdır,*' diye yazmaktadır (Esin 1971: 216).

[19] Hızır'ın elma sunması, elmanın ölümsüzlükle ilişkilendirilmesinin yanı sıra, Hurrice de elma anlamına gelen *hinziru* sözcüğüne dayanan Ermenice *(xnjor)* ve Süryanice sözcüklerin Hızır adını anımsatmasıyla ilgili olabilir. Hurrice *hinz-ora*, İnguşca *x'ezorga*: elma (bkz. Greppin 1991).

getirir ve adaklar adarlar (Masterman 1920: 82). Antakya ve civarındaki halkın Hızır türbelerini ziyaret amaçlarından biri de sağlıktır. Bunlardan en ilginç olanı, türbedeki istirahat odalarında, makamın yanında ya da evinde uyurken, Hızır tarafından ameliyat edildiğine ve uyandığında hastalığından eser kalmadığına, felçlilerin de iyileşip ayağa kalktığına inanılmasıdır (Türk 2002: 117). Hızır'a atfedilen ziyaretgâhlar yine bu bölgede çocuğu olmayanların ziyaret ettiği mekânlar olarak görülmektedir.

Bu inançların antik dönemlerdeki kaynağı yine bu bölgede aranmalıdır. Eski Yakındoğu'da yaşayan halkların herbirinin kendi sağlık tanrıları vardı. Bu Fenikeliler için de geçerli olduğundan, öncelikle bu kültürü mercek altına almak gerekir. Fenike'de iyileştirici tanrıların başında tanrı Eshmun ve Tyre kentinin tanrısı Melkart gelmektedir. Eshmun Elenlerin tanrı Asklepios'la bir tuttukları bir tür tıp tanrısı iken, Melkart ise bazen onunla özdeşleştirilebilen ve yeniden hayat verdiğine inanılan bir tanrıydı. Tanrı El de şifayla ilişkilendirilmişti, özellikle de kısırlık şifasıyla (Jayne 1979: 135-141; Avalos 1995: 239-40). Bunun önemi şurada; bu tanrılar zamanla bu gibi özelliklerini Kothar'ın bir devamı olan Hızır'a bırakmış olmalılar. Kaldı ki, tıpkı ölümsüzlük suyu motifiyle olan ilgisi gibi iyileştirmenin arkasında da kimi demirci ya da zanaatkâr tanrılar bulunmaktadır. Sözgelimi, Hintlilerin zanaatkâr figürü Tvaştr insan bedenini onarabilmeyle ilgili görülürdü. Favori meskeninin Limni *(Lemnos)* adası olduğuna inanılan Elenlerin demircisi Hephaistos, bu adada şef tanrı olduğu gibi iyileştirici güçlere sahip olduğu da kabul edilirdi. Sayrılar *(delusion)*, kanamalar ve yılan ısırmaları bunlar arasında sayılırdı (Jayne 1979: 176, 327-8).

Bu tür özelliklere yalnızca zanaatkâr ya da demirci tanrılar değil, su tanrıları da sahipti. Sümerlerin su tanrısı sayılan Enki'nin böylesi fonksiyonları vardı. Dahası, hayatın kaynağında suyu gören eski Mezopotamyalılar arasında Sümerlerin doktor karşılığında kullandığı

Âzû sözcüğünün anlamı da 'suları tanıyan kimse' idi (Sayılı 1966: 413-4). Dolayısıyla Hızır'ın sözünü ettiğimiz coğrafyada bir tür Lokman Hekim olarak da karşımıza çıkmış olması, Kothar'ın bir yandan bu coğrafyadaki sağlık tanrılarıyla etkileşim içine girmiş olma ihtimaliyle, öte yandan 'su tanrısı' ve zanaatkâr oluşuyla, yani uygarlık kurucusu mitolojk tipi temsil edişiyle ilgilidir.

Deniz ve Irmakların Birleştiği Bir Yer ya da Macmaû'l Bahreyn

Kuran'da Musa'nın genç arkadaşıyla birlikte gidip buluştukları kimsenin adı anılmamış olsa da Hızır olduğu kabul edilirken, buluşma yeri ise 'iki denizin birleştiği yer'dir *(macmaû'l bahreyn)*. Wensinck bunun kaynağını Babillilerin Gılgameş destanında arar. Ona göre tanrılarca kendisine ölümsüzlük bahşedilmiş olan ve 'ırmakların ağzı'nda ikamet eden Atrahasis, Hızır figürünün kaynağı olup, *macmaû'l bahreyn* de 'ırmakların ağzı' *(pî narati)* denilen yerin kültürel çevrimidir.

Mitolojik simgecilik burada da öylesine zengin ve karmaşıktır ki, macmaû'l bahreyn'i kolayca ve tek başına Atrahasis'in meskeni olan ırmakların ağzı ile bir tutmak zordur; çünkü, ırmakların ağzı antik dünyada başka tanrıların da meskeni sayılırdı. Sözgelimi, Ugarit tanrısı El de iki ırmağın kaynağında ikamet etmekteydi. El'in meskeni dinsel şiirlerde betimlenirken, 'iki denizin akıntısı'ndan *(apq thmtm)* söz edilir. Bu tabirin tatlı ve tuzlu suyu ifade ettiği ve her iki suyun karıştığı yere gönderme yapıldığı düşünülmüştür. Du Buission yerinde bir tespitle El'in ikametgâhı ile Kuran'da geçen macmaû'l bahreyn arasında bir paralellik bulmuştur (Du Buission 1973: 4). Ancak sudaki mesken imgesi başka tanrılarda da göze çarpar. Sözgelimi, Enki'de... Ayrıca, Elenlerin deniz

tanrısı Poseidon da suların/denizlerin ortasında yaşardı (Teixidor 1977: 42).

Araştırmacıların tamamına yakını bu meskenlere doğrudan coğrafi bir yer aramışlardır. Burada öncelikle kozmik birlik söz konusudur ve ırmakların, denizlerin ağzı ya da birleştiği yer bunu ifade eder. İkincisi, her uygarlık bu kozmik yeri kendi kültür ve coğrafyasına uygun bir yerle özdeşleştirmiştir[20]. Bu nedenle Lipinski'nin de belirttiği gibi, El'in meskeni saf olarak mitik ve imgesel değil, coğrafi karşılığı da olan bir yerdir (Lipinski 1971: 13). Bunun, Eliade'nin üzerinde önemle durduğu merkez simgeciliğiyle bir ilgisi vardır. Dolayısıyla bu tür kozmik sular çoğunlukla yer ve göğü birleştiren kozmik dağ motifiyle içiçedir. Hint mitolojisindeki Meru dağı böyle bir dağdır. O inanışa göre dünyanın merkezindedir ve göksel Ganj nehri bu dağdan çıkarak dörde ayrılmaktadır. Eski 'İran' inançlarına göre, mitik su kaynağının kişileştirilmesi olarak görülen tanrıça Anahita'ya ait kaynak da kutsal dağ *Harabereza-iti*'de, Hukairya tepesinden akmaktadır. Dünyanın merkezini temsil eden kutsal dağlardan çıktığına inanılan bu su kaynakları, gerek eski Mısırlılarda, gerekse Babillilerde dört büyük ırmak ya da dörde ayrılan tek bir ırmak olarak bilinirdi (Albright 1919: 188-9). İbranilerin cennet (kutsal merkez) tasarımında da ana su kaynağı dört kola ayrılmaktadır; bunlardan ikisi Fırat ve Dicle'dir.

Ugarit mitolojisinde ırmakların ağzında (ya da suların birleştiği yerde) yaşayan tanrı El'in meskenlerinden biri de bir dağdır. Sapon dağı olarak bilinen bu dağ, diğer tanrıların da meskeni sayılmaktaydı. Sözgelimi, tanrı Baal'ın evi Kothar tarafından bu dağın zirvesinde

(20) Eski Mezopotamya geleneğinde öte dünyanın sınırı Akkadca *Hubur* denilen bir ırmakla işaretlenmişti. Galter bu ırmağın *Habur* ırmağıyla bir tutulmuş olabileceğine dair herhangi bir kanıt olmadığına işaret eder (Galter 1995: 815-7).

yapılmıştı (Dietrich 1974: 45). Bu dağ Elen coğrafyacılarınca Mons Casius'la bir tutulmuştur ki, tanrı Zeus'un üzerinde ejderha Typhon'u kovaladığı dağ bu dağdır. Kothar'ın kendisine yardım ettiği tanrı Baal'ın ejderha Yamm-Nahar ile çatıştığı dağ da budur. *Casius* Latince bir addır ve araştırmacılarca Hurri panteonunda tanrı Teşup'un meskeni sayılan *Hazzi dağı* ile bir tutulur ve modern Cebel el-Aqra olduğu belirtilir (Zadok 1979: 165; Dietrich 1974: 45; Lurker 1987: 144; Diakonoff 1981: 81; Wilhelm 1989: 50; Cooper 1987: 37). *Cebel el Aqra,* Asi ırmağının ağzında yeralan Ugarit'in 50 km kuzeyindedir. Kaldı ki, *sapan/sapon* da kuzey anlamına gelmektedir ve bu isim yalnızca bu dağı değil, Ugarit'in de dahil olduğu civar bölgeyi de tanımlamaktaydı; tıpkı Ararat adında olduğu gibi... Kıyının hemen karşısında yeralan Mons Casius'un gemi iskelesi *(landing)* için uygun olması dikkat çekicidir (Zadok 1979: 165). Bilindiği gibi Kothar botun mucidi ve ilk denizciydi. Ayrıca, bir tanrı oluşu itibarıyla bu dağ onun da meskeni olmalıydı.

Mons Casius adının etimolojik kökeninin akıllı anlamına gelen *hasisu* sözcüğüne dayandığı öne sürülebilir. Nitekim, *Reallexicon der Assyriologie*'de belirtildiğine göre, Akkadca *hasisu* Hurri pantheonunda *Ha-az-zi (-iz)-zi* olarak geçmektedir (ayrıca bkz. Puhvel 1991: 284-6; Diakonoff 1981: 86, dn. 32; Archi 1993: 29). Daha da önemlisi, Araplar arasında cennetteki su kaynağının adı olarak bilinen *Kawtar*'ın (Kevser) etimolojik olarak Kothar'la ilişkili bir ad olmasıdır ki, Kothar'ın Aramice karşılığı *(Kautar)* bunu açığa vurmaktadır (Segert 1984: 190; Brown 1965: 199-200; Smith 1987: 79, 112; Pardee 1995a: 914; Kothar'ın Aramice karşılığı için bkz. Albright 1954: 3). Kısacası, ölümsüzlük suyu ve macmaû'l bahreyn motifi etimoloji yoluyla bile dikkatleri yine Kothar üzerinde yoğunlaştırmaktadır.

Kimi İslam tarihçileri ve yorumcularına göre, Hızır aslında bir adada yaşamaktadır. Taberi ve Damiri onun bir adada ikamet ettiğini yazmışlarken, Buhari ise denizin ortasında yaşadığını belirtmektedir (Wensinck 1967: 460-1). İlk bakışta Babillilerin tanrılarca kendisine ölümsüzlük bağışlanan ve Dilmun adasında yaşadığına inanılan Atrahasis akla gelse de, Kothar'ın burada da yadsınamayacağını vurgulamak isterim. Onun ocağının bir 'ada'da *(Kaphtor)* olduğunun kabul edilmesi bir başka ortak noktaya daha işaret olmalıdır.

Konu hakkında araştırmacılar arasında görüş birliği olmasa da, genel yaklaşım Kaphtor'un *Girit adası* olduğudur. Kaphtor'un yeri hakkında literatürde iki ana görüş vardır. Bunlardan birincisine göre, Kaphtor -kimi araştırmacılarca Kothar'ın prototipi olarak düşünülen- tanrı Ptah'ın meskeni olan Memphis, yani Mısır iken, ağırlık kazanmış diğer görüşe göre ise bu mesken Girit'ten başka bir yer olamaz. Yanı sıra Kilikya, Kappadokya ya da Kıbrıs'a işaret edenler de bulunur (bkz. Rickard 1932: 858-9; Strange 1980). Gaster Kappadokya ile Kaphtor özdeşleştirmesinin ses benzeşmesine dayandığını belirtmektedir (Gaster 1950: 155, dn.). *AnaBritannica*'da yazıldığına göre, Kothar'ın 'demirci' ocağının MÖ. II. binyılın başlarında büyük bir olasılıkla Girit adası olan Kaphtor'da olduğu kabul edilirken, 'Suriye' ve Filistin'in Mısır egemenliğinde olduğu dönemde Mısır tanrısı Ptah ile özdeşleştirilmesiyle demirci ocağının da Memphis kentinde olduğu düşünülmüştür.

Kaphtor'la birlikte *hkpt* adı da geçmektedir. HKPT'in sonradan Egypt adına dönüşmüş olan ve Mısır dilinde 'Ptah'ın mabedi' ya da 'Ptah'ın ka evi' anlamına gelen *Ht. K. Pth* ya da *Hat-ka-pthat*'dan türemiş olduğu belirtilir (Gaster 1950: 155, dn; Morris 1992: 93-4; Oldenburg 1969: 95-6). Astour Ugarit metinlerinde Kaphtor (Girit)'un Kothar'ın tahtını, Hikupta'nın (Mısır) ise mirası olan ülkeyi

(kptr ksu sbtlı, Hkpt ars nhltlı) ifade ettiğini belirtir (Astour 1965: 110, dn. 3). Başka bazı araştırmacılar da Kaphtor'un Girit adası olduğunu mimari özelliklerinden yola çıkarak kanıtlamaya çalışmışlardır. Buna göre, Ugarit'te bulunan yapılarda pencereler eski mahalli geleneğin bir parçası değildi. Mitolojilerinde tanrı Baal'ın Kothar'a yaptırdığı evine pencere istemeyişi buna yorulmaktadır. Oysa, Girit mimarisinde pencereler vardır ve bu da Baal'ın evine pencere yapmış olan Kothar'ın atölyesinin neden Girit adasında olduğunu açıklamaktadır. Dolayısıyla Ugarit literatürü Girit'in pencereli saraylarından etkiler almıştır (Gordon 1967: 22, dn. 14).

Aslında konunun bir soruna dönüşmüş olması araştırmacıların bazı ısrarlı yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle tartışmadan şimdilik uzak durmakla birlikte, Kaphtor'un *Kıbrıs adasıy*la da bir tutulduğu savı ile *Kythereia adasının* Kothar ile olan ilgisine isnaden, Kothar'ın adalarla ilişkilendirilmiş olduğu, dolayısıyla kimi kaynaklarda bir adada ikamet eden bir kimse olarak geçen Hızır ile ortak bir özelliğinin daha mevcudiyetine dikkat çekmek istiyorum (Kıbrıs için bkz. Strange 1980; Kythereia için bkz. Brown 1965). Burada önemli iki savdan söz etmeden geçmeyeceğim. Kaphtor (Kaptara) adı Noort tarafından *'Lander jenseit des Oberen Meeres (Mittelmeer)'* olarak anlamlandırılmıştır ki, bu da mac-maû'l bahreyn'de yaşayan Hızır'ı anımsatır (Noort 1994: 38). Diğer bir sava, Strange'nin düşüncesine göre ise, *kptr* eski Alashiya olmalıdır ki, Alashiya da ya İskenderun körfezinde ya da Antakya yakınlarındadır.

Çift Boynuz, Çift Balta, Labirent ve Ölümsüzlük

Kothar'ın meskeni ya da ona ait 'demirci ocağı' ve tapınakların yeri sorunu hakkında bir başka iz, yapmış olduğu sihirli silahların kültürel coğrafyasında gizli olabilir. Kothar'ın tanrı Baal için yapmış

olduğu bu silahlar *[şmd(m)]* Yağruş ve Aymur'dur. Bunların sopa/asa ya da balta benzeri bir alet olduğu düşünülmektedir. Her iki silahı tanımlayan *şmd(m)* sözcüğü Ugarit diline ait olmayıp yabancı bir sözcüktür. Sözcüğün Babilce olduğu kabul edilmektedir (Obermann 1947: 207).

Bir ihtimalle zamanla köleleri işaretlemek için kullanılan dağlayıcı (demir) alete de adını vermiş olan Babilce *şamatu* (işaretlemek) *şimu* (kızıl işaret), *lu-şamitu* (dağlayıcı) sözcükleriyle ilişkilendirilebilir (bkz. Foxvog 1995: 1-5). Ancak, sözcüğün Ugaritik biçiminde anlam kayması olmuş olabilir. Dolayısıyla Ugarit dilindeki *şmd* sözcüğünden türeme *şmdm*'in, Wyatt'ın düşündüğü gibi olasılıkla sopalar, baltalar ya da topuzlar olarak anlamlandırılmasına şaşmamak gerekir (Wyatt 1998: 43, dn. 20).

Benzer silahlar mitolojideki diğer demirci tanrılar tarafından da yapılmaktaydı. Zeus'un Typhon'la olan kavgasında onun yıldırımını demirci Hephaistos yapmışken, Mısırlı zanaatkâr Ptah da Horus'a Seth'i mağlup edebilmesi için silahlar yapmıştır. Hint mitolojisinde ise, zanaatkâr Tvaştr İndra'nın silahı olan yıldırımı *(vazra)* yapandır. Bu silahlar aslında ejderhayı 'öldürerek' bereket getiren tanrının yıldırımıdır; fakat, kültürel coğrafyaya uygun olarak balta, çekiç, ok, mızrak, topuz ya da gürze dönüştürülmüştür. (bkz. Aksoy 1998a). Sözgelimi, Maya-Kişe mitolojisinde ok ve yayın bulunmayışı, bunların yerine güneş tanrısının silahının sarbakan olması, söz konusu dönemde bu tip silahların Maya-Kişe kültüründe yeralmadığına yorulmuştur.

Kothar'ın yaptığı ve genel olarak sopa ya da asa oldukları düşünülen silahlar, diğer mitolojilerde olduğu gibi yıldırım ve şimşeği temsil etmiş olmalıdır. Onların aslında çift başlı balta olduğunu savunanlar olmuştur (Lete 1979: 181, dn. 8; Moor 1971: 135; benzer bir yorum için bkz. Gray 1965: 26, dn. 6). Her ne kadar şimdilik konu hakkındaki genel düşünceye *(asa/sopa)* itibar etsek de ve yanı

sıra elimizde yeterince kanıt olmasa da, böyle bir olasılık, yani bu silahın çift başlı balta olup olmadığı konusu tartışmaya kesinlikle farklı bir boyut katacaktır.

Bilindiği üzere çift başlı balta mitolojide boynuzu temsil eder. Boynuzun astrolojik karşılığı ise hilaldır. Boğanın genellikle ay tanrılarının bir simgesi oluşu bununla ilgilidir. Bu bağlamda, Ugarit'in tanrılarından El ve oğlu Baal'ın birer boğa olarak nitelenmiş olmaları önemlidir. Zira, boynuzlar boğanın vazgeçilmez silahlarıdır. Baal'ın ejderha Yamm-Nahar'la olan kavgasında, Kothar'ın Baal için yapmış olduğu silahın da Baal'ın boynuzları, yani 'çift başlı balta'sı olduğu düşünülebilir. Öyle ki, Baal'ın Mot'la olan kavgasında, vahşi boğalar gibi onu nasıl süstüğü metinlerde yeralmaktadır (Eliade 2003: 106). Sorun, Yamm-Nahar'la olan kavgasında Baal'ın kullandığı silahların açıkça boynuz olarak betimlenmemesidir. Fakat, Kothar'ın Danel'e verdiği ve yılan gibi kıvrımlı boynuzlardan yapmış olduğu mucizevi yay, hiç değilse onun yapmış olduğu silahlardan birinin boynuzlarla olan ilişkisini ortaya koyar. Bununla birlikte, Kothar'ın silahı bağlamında boynuz-çift balta ilişkisi yalnızca bir olasılık olarak kalmaktadır. Olasılığın ileride doğrulanması durumunda, *'çift başlı balta evi'* anlamına geldiği düşünülen *labirent* aracılığıyla hem Kothar'ın Girit'le olan bağı bağlamında bir veri olarak değerlendirilebilecek, hem de atölyesinin coğrafi karşılığının tespiti yolunda mesafe katedilmiş olacak; çünkü, labirent Girit Minotaurusu'nun kutsal simgesi olup, genellikle çift başlı balta evi olarak anlamlandırılmaktadır. Sözcük Elence kökenli değildir. Girit ya da Karian kökenli sayılır (Burn 1930: 30)[21].

---

[21] Eliade *labirent* sözcüğünün kaynağı olan *labyrs* sözcüğünün baltayı ifade ettiği kanısında değildir; çünkü, eski Elence'de *(Achaean)* balta anlamına gelen sözcük *pelekys*'tir (Mezopotamya'da *pilakku*). O daha olasılıkla sözcüğün Asyatik olduğunu ve taş, mağara anlamlarına geldigini, labirentin de insan eliyle yapılmış

Kimi araştırmacılar baltanın 'ışığın gücü'nü ifade ettiğini savunurlar ki, çift başlı baltanın daha çok yıldırım ya da fırtına tanrılarının simgesi olması bunu anlaşılır kılar. Bu ilişki dilde de yansımasını bulmuştur. En açık örneklerinden biri İbranice'dedir. İbranice *parlamak* ile *boynuzları olmak* aynı sözcükle karşılanır. Tevrat'ın Latince tercümesinde bu çift anlamlılık bir soruna yol açmıştır. Şöyle ki; Musa çeviride yanlışlıkla boynuzlu olarak geçmiştir. Daha da önemlisi, çift başlı balta simgesinin 'Küçük Asya' ve 'Kuzey Suriye'de yaygın olması ve Kommagene'ye yakın bir yerin 'Hitit' hiyeroglif yazıtlarında 'çift başlı balta evi' olarak anılmasıdır (Gaster 1942: 53, dn. 1).

Gerek Girit mitolojisine göre demirci Daidalos'un labirentin mimari ve mucidi olarak anılması, gerekse Daidalos'un Girit'te muhtemelen zanaatkâr Kothar'ın bir devamı olması konuyu cazip bir tartışma alanına dönüştürür (Daidalos, labirent ve Kothar için bkz. De Freitas 1987: 413; Morris 1992). Bu bağlamda, Hrozny'nin Girit'in Minotaurus'unun 'Küçük Asya' kökenli olduğu kanısında olduğunu hatırlatmak isterim (Hrozny ty: 153).

Kothar'ın araştırmacılarca genellikle sopa ya da çomak olarak yorumlanmış olan silahları, bir başka açıdan yine çift başlı baltayla ilişkili görülebilir. Şöyle ki; Küçük Asya yarımadasının antik fırtına/yıldırım tanrılarından biri, sol elinde bir topuz sallarken gösterilmişken, sağ elinde de bir balta ile sopa tutmaktadır (Bulut 1996: 140). Crowley 'Suriye'de hava tanrısının şimşek ve yıldırımdan çok yakıcı silahlar ile çıkıntılı boynuzlu sivri bir miğfer giymiş olarak betimlendiğine dikkat çekmiştir (Crowley 1989: 121).

---

yeraltındaki taş ocaklarını *(underground quarry)* ifade ettiğini düşünür (Eliade 1978: 131). Gallavotti de Likya dilinde *labra*'nın taştan bina ve türbe *(tomb)* anlamında olduğu kanısındadır; ancak, bu iddia karşı eleştirilere konu olmuştur (bkz. Dietrich 1974: 37, dn. 170).

Her ne kadar bu, bir hava tanrısı olarak Baal'ın da benzer silahlarla donandığına işaret olsa da, şimdilik konu hakkında daha dip bir araştırmaya girişmeksizin burada yalnızca böyle bir olasılığın (çift balta ve labirent) varlığını göstermekle yetinmek durumundayım. Konunun karmaşıklığı sözcüğün anlamında olduğu gibi onu bir labirente dönüştürmüştür; çünkü, bu alandaki bir başka yaklaşım ise, labirentin aslında tapınak anlamına geldiği ve Mısır kökenli olduğu şeklindedir. İlk kez 1872'de anılan bir etimolojik çözümlemeye göre, sözcük Elence'de 'denizin ağzındaki tapınak' anlamına gelen *la-pi-ro-hun-t (R-pr-n-hnt)* ile kıyaslanmıştır (Morris 1992: 187). Bu analiz doğru ise, yürüttüğümüz tartışmanın anlamı yalnızca Kothar'ın yapmış olduğu silahların türüyle sınırlı kalmaktadır. Ancak, labirentin merkez simgeciliğiyle bağlantılı olarak ölüme ve kötü ruhlara karşı korunmayla eşdeğer oluşu, bu yanıyla ölümsüzlüğü temsil etmesi, Daidalos aracılığıyla Kothar'ı, Kothar aracılığıyla da Hızır'ı hatırlatır. Aslında konunun Hızır'la olan doğrudan bağlantısı, onun da Kothar gibi bir asaya sahip olmasıdır (bu konuda bkz. *Xızır'ın Değneği mi, Ali'nin Kılıcı mı?*)

Hızır Adının Kökeni: KTR ya da KSR?

Hızır adının kökenine ilişkin değişik savlar ileri sürülmüştür. En yaygın olanı Arapça *al-ahdar* (yeşil) yakıştırması olup, popüler bir etimoloji örneğidir. Bir başka sav, onu *Hasisatra* (Atrahasis olarak da geçer) adının kısaltılmışı ya da Arapça biçimi olarak kabul eder. Bilal Aksoy ise, Hızır adının Hasisatra'nın Araplaşmış biçiminden çok, Elenize olmuş biçimi *(Xisithr-os)* olarak görmüştür (Aksoy 1987: 64). Bu savlar yalnızca her iki figürün ortak özelliklerine isnaden ortaya atılmışlardır. Onun serseri Yahudi Ahasver ile

bir ilgisi olabileceği de düşünülmüştür (Wensinck 1967: 461)[22].

Kanımca Hızır adı Kothar'a öylesine yakındır ki, ses dönüşümünde bile bir ortak nokta vardır. Şöyle ki; *Hıdır-Hızır* dönüşümündeki ses farklılaşması burada da söz konusudur; *Kothar-Chusor* dönüşümü... Her ne kadar Chusor adı Biblos'lu Philo'da geçen varyantı olsa da, Kothar adının Punik ve Neo-Punik kişi adlarında teoforik bir unsur olarak *k(y)sr* biçiminde yeralmış olması bunu kanıtlar (Pardee 1995a: 914; Baumgarten 1981: 167, dn. 149).

Kothar'ın kökeni araştırılırken, araştırmacılar tartışmayı Mısır tanrısı Ptah ile Babil tanrısı Ea (Sümer. Enki) üzerinden yürütürler. Bu sorunu çözmek ve tartışmaya bir nokta koymak için değil, yalnızca söz konusu savlara kısaca değinerek, Hızır adının etimolojisi bağlamında Kothar adının kökeninin izini sürmüş olacağız. İlk olarak konunun uzmanlarından Wyatt, Kothar'ın açıkça tanrı Ptah'ın Ugaritik biçimi olduğunu, Mısır'da onun bir sıfatı olan *gsr*'a rastlandığını, bunun da Batı Semitik dillere *ktr* olarak geçtiğini öne sürerken, Obermann ise belki de *hasis*'le birlikte tanrı Ea'nın bir sıfatı olarak *gu-us-sur* (güçlü) sözcüğünün anılmış olduğuna dikkat çekmiştir (Wyatt 1998: 43, dn. 20; Obermann 1947: 207, dn. 52)[23]. Araştırmacıların her iki kültürden de etkilenmiş olma ihtimali yüksek bu mitolojik figürü, neden bir diğer kültürü yadsıyarak yalnızca biriyle ilişkilendirmeye çalıştıkları gerçekten şaşırtıcı boyutlardadır; çünkü, Kothar her iki tanrının da özelliklerini taşıyor görünmektedir.

---

[22] *Ahasver* adı Latince *Auchusoris* sözcüğünü hatırlatır ki, eğer bu doğru bir analiz ise, Latince sözcük *Ab(d)chusor*'un değişmiş biçimi olabilir. Yani, Latince *Auchusoris*'in Chusor ile ilişkili olma ihtimali vardır [Ab(d)chusor için bkz. Brown 1965: 201].

[23] Asur-Babil kişi adları arasında *Kussuru*'ya rastlanmaktadır ki, bu isim hakkında Kothar için önerilen benzer etimolojilerden sözedilmektedir (bkz. Holma 1914: 66-7). Ayrıca Akkadca *ksr* ve *kşr* sözcükleri hakkında bkz. Grayson, 1975.

Sorun temel kaynak ise, biri diğerine öncüllenecektir; ama, böyle olduğunda bile diğer kültürün (ikincil) etkileri yadsınamaz, bunları saptamak mümkündür. Aracı kültürleri de görmezden gelemeyiz; sözgelimi, Hurri kültürünü... Bu bağlamda, Hurrice *Hazzizzae Madae* ya da *Madi Hazzizzi* adının Babillilerin Ea'sını ifade ettiği ve Semitik çevriminin ise Kothar wa-Hasis olduğunun kabulü önemlidir (bkz. Puhvel 1991: 285-6; Diakonoff 1981: 86; Archi 1993: 29).

Kothar'ın genellikle maharetli biri, usta anlamlarına geldiği kabul edilmekle birlikte (bkz. Morris 1992: 79, dn. 26; Obermann 1947: 195; A. M. Cooper 1988: 39; Leick 1991: 105; Oldenburg 1969: 96; Segert 1984: 190), sözcüğün kökenine daha çok Semitik dillerde bir karşılık bulunur. Köken olarak *KSR* ya da Akkadca'da onarmak, başarmak anlamlarına gelen *kasaru* ile ilişkilendirildiği gibi (Archi 1993: 29), yine Semitik dillerde anlam olarak metalle bağlantılı kimi sözcüklerle de ilgili bulunur (Morris 1992: 80). Fakat, bu adın Semitik olmayan bir kökene dayandığını savunanlar da yok değil (bkz. van Selms 1979: 740). Spekülasyonlara açık bu alanın, böylesi bir tartışmayı sona erdirmesi kolay değil. Bizim de şimdilik böyle bir düşüncemiz bulunmuyor. Bu nedenle şimdilik Hızır adının Kothar/Chusor ile ilişkili olduğu bilgisiyle yetinmek zorundayız. Ancak birşey var ki, o da gerek Asur, gerek Mari metinlerindeki Amorit ve gerekse Amarna kişi adları ve yanı sıra Ugarit kişi adları arasında doğrudan *Hi-zi-ri, Hu-zi-ru* (Asur), *Aziru, Haziru* (Akkad), *Ha-zi-ru-um, Hisr* (Amorit), *Hi-zi-ri* (Amarna) adlarına rastlamamızdır. Yine Hurri kişi adları arasında geçen ve Sasson tarafından analiz edilemeyen isimler başlığı altında verilen *Hu-zi-ri* adını da anmam gerekir. Bu sonuncu hariç, diğer isimlerin yardımcı biri, yardım anlamına geldiği ve yardım, yardım etmek anlamındaki *'dr* kökünden türediği belirtilir (sırasıyla bkz. Talqvist 1966: 88; Kinlaw 1967: 270; Huffman 1965: 193; Hess 1993: 77; Sasson 1979: 13). Yardım etmek anlamına gelen ve Aramice'de

'*DR*, İbranice'de ise '*ZR* olarak geçen bu kök sözcük başka isimlere de kaynaklık etmiştir (bkz. Coogan 1976: 79-80). Arapça *vezir* sözcüğü de kimilerince buna bağlanmıştır.

Kothar/Chusor adının andığımız isimlere yakın olması ve bu isimlerin anlamının Chusor'un mitolojideki yardımcı rolüyle paralellik arz etmesi sonucu zamanla her iki isim *(Chusor ve Hiziri)* uyumlaştırılmış olabilir. Nitekim, Ras Şamra metinlerinde birkaç kez adı anılan Kothar wa-Hasis daima bir kurtarıcı, yardımcı, en başında da tanrı Baal'ın bir yardımcısı (yani, *Hi-zi-ri*) olarak geçmektedir (Kapelrud 1952: 85). Bu da böyle bir onomastik uyumlaştırmaya ya da tek başına ikinci bir sıfatın *(Hiziri)* tercih edilmesine zemin hazırlamış olmalıdır. Ancak başka olasılıklardan da söz edilmektedir. *Hi-zi-ri* adının domuz anlamına gelen *hzr* ya da geri dönmek, dönmek anlamlarına gelen *hzr* kökünden türemiş olduğunu savunanlar da olmuştur (Hess 1993: 77). Sözgelimi, *Alman Oriental Enstitüsü*'nün yayımlamış olduğu *The Assyrian Dictionary*'de *haziru*'nun 'kurtarıcı (?)' anlamına geldiği belirtilmişken, Ungnad tarafından önerilen ve korumak, himaye etmek anlamına gelen *HSR* fiiline de dikkat çekilmiştir (*AD.* 1956 VI: 166).

Tevrat'ta Harun'un torunlarından birinin adı *Hezir* olarak geçmekte ve domuz, güçlü anlamlarına geldiği kabul edilmektedir. Kimileri domuz anlamına gelen sözcükle dönmek, geri dönmek anlamlarına gelen fiili birbirinden yapay bir biçimde ayırmamak gerektiğini düşünmektedir (bkz. De Vaux 1958: 257: 46). Doğrusu, domuzların boyunlarını çeviremedikleri, bunun yerine ancak kendi etraflarında dönebildikleri anımsandığında böyle bir düşünceye itiraz edilmeyebilir. Gray, Ras Şamra metinlerinde geçen *hnzr* sözcüğünün, domuz kadar domuz çobanlarını da ifade ettiğini belirtmektedir. Ras Şamra metinlerinde domuzun kurban listelerinde yeralmayışından ötürü Baal ile olan ilişkisi bilinmemektedir; ancak, bir başka bereket tanrısı Adonis, mitolojiye göre bir yaban domuzu

tarafından öldürülmüştür (Gray 1965: 59, dn. 4). Adonis adına yapılan ritüellerin Haziran'ın sonu ile Temmuz'un başlarına denk düşmesi önemlidir. Zira, Türkçe *Haziran* adı domuz anlamına gelen Aramice *Hezir*'den türeme *Heziran* ayının adından gelmedir ve bu ad Nuzi'de *Hinzuru* ya da *Hizuru* olarak geçmekteydi (bkz. De Vaux 1958: 257).

Gray'e göre bir başka olasılık ise, *hnzr*'ın idari bir metinde zanaatkâr, olasılıkla da demirci olarak geçen *hzr* sözcüğüyle aynı olmasıdır. Moor da Ugarit mesleği *hzr*'ın domuz anlamına geldiği kabul edilen *hnzr* ile herhangi bir ilişkisi olup olmadığının tartışıldığına işaret etmiştir (Gray 1965: 59, dn. 4; Moor 1971: 185). Bu iki sözcük arasında herhangi bir ilişki olmasa da, *hzr*'ın zanaatkâr ve de olasılıkla demirci anlamına gelmiş olması önemlidir. Zira, Kothar bir zanaatkâr figür olarak bu sıfatla da anılmış olabilir. Bu durumda iki temel olasılıktan söz edebilirim. Kothar ya yardımcı ya da zanaatkâr anlamına gelen *hzr* sözcüğüyle anılmış olabileceğinden, bu sıfat Kothar/Chusor adının kendisine olan benzerliğinin de etkisiyle zamanla büsbütün karakterin adı olarak benimsenmiş ya da Kothar/Chusor adı söz konusu sıfata uyumlaştırılmıştır.

İskender, Hızır ve Yecüc Mecücler

Hızır kültüyle ilgili aydınlatılması gereken pek çok öğe vardır. Bunlardan biri de *İskendername*'de geçen aşçının Hızır olduğu şeklindeki yoruma ilişkindir. Aşçının İdris olduğuda söylenir. Kanımca buna ilişkin rivayetlerin dayanağı olan tarihsel ve mitolojik olaylar da söz konusu kültürel coğrafyadan kaynaklanmıştır. Gerek 'çift boynuz' *(Zülkarneyn)* adı, gerek onun metalden büyük bir dağ inşa etmesi ve gerekse Yecüc Mecücler, İskendernamelerin Süryanice versiyonunda geçmektedir (bkz. Ocak 1988: 1; Wensinck 1918: 30-1). Kuran'a da bu kültür aracılığıyla geçtiği açıktır. Zira,

Muhammed'in amcasıyla birlikte ticaret için gidip gezmiş olduğu yerlerden biri 'Suriye' idi. İskendername'nin Süryanice metninde Çiftboynuz'un *Barsatis* ırmağı yakınında safirden bir dağ yaptığı yazılıyken[24], Kuran ise, Zülkarneyn'in bozguncu Yecüc ve Mecüc kavmini engellemek için demir eritip iki dağın arasını kapattığını belirtir. Yine İskendername'nin bu versiyonunda, İskender'in askerlerinden ayrıldığı ve yanındaki aşçıyla ölümsüzlük suyunu aradığı yazılıdır. Şimdi bu öğelerin neleri temsil ettiğini, hangi tarihsel ya da mitolojik olayların uzantıları olduğunu irdeleyebiliriz.

Kanımca ölümsüzlük suyunu arama teması temelde tarihsel bir olaya dayanmakla birlikte, bazı mitolojik motiflerle beslenmiştir. Bu olay İskender'in Tyre ve Gazze (Gaza) kentlerini ele geçirmesi sırasında yaşananlardır. Antik dönemlerde şehirler genellikle su kaynaklarının yakınında kurulurdu. Dolayısıyla savaş dönemlerinde fazlaca bir su sorunu olmazdı. Özellikle Mısır ve Mezopotamya ırmaklarının kıyısında kurulan kentler için savaş zamanlarında ırmaktan ya da çeşitli kaynaklardan su temin etmek kolay sayılırdı. Fakat, eski 'Suriye' ve Filistin'in kayalık tepelerinin zirvelerine kurulmuş olan kentler için bu çok çetin, zor bir işti. Bunun için sulama tünellerine ve maharetli ustalara gereksinim vardı (Forbes 1955: I, 151). Su sorunu yalnızca kentlerde yaşayanlar için geçerli değildi kuşkusuz. Özellikle savaşlar sıcak yaz aylarına rastlamışsa, saldırıyı ya da kuşatmayı yapan ordular için de geçerliydi. İskender'in ordusunun

---

[24] Barsatis adı Aramice *bar* (oğul) sözcüğünü hatırlatır. Nitekim, *Barlaha* (Tanrının oğlu), *Barate* (Ate'nin oğlu), *Barba'shmin* (Göğün efendisinin oğlu), *Barnebo* (Nebo'nun oğlu) gibi adlar Aramice'dir (bkz. Smith 1956: 45). Dolayısıyla bu dağın, eğer bir gerçekliği temsil ettiği düşünülüyorsa, sözünü ettiğimiz coğrafyada aranması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Wright Kur'an'da İskender'e (Zülkarneyn) iliştirilen dağ eritme öyküsünün, Procopius'un *(De Bello Persico*. Book I, 8-10) İskender'le ilgili olarak anlattığı kale yaptırışı olayıyla ilgili olabileceğini düşünmektedir (Wright 1925: 73).

bu bölgeye olan saldırısında da aynı sorun başgöstermişti. Ordusunun Tyre'i kuşatması Temmuz ayında sona ermişti. Akabinde ordu Tyre'den Gazze'ye 160 mil yürüyerek, bir ayda ya da Ağustos'un ilk döneminde varmıştı ki, bu dönem hasat zamanının sonrasına denk düşüyordu. Kuraklık zamanıydı ve su kaynakları ya azalmış ya da kurumuştu. Özellikle Gazze'ye yürüyüşte ordu için en büyük problem su temini ve bunun askerler arasında dağıtımıydı. Bu aşamada İskender'in ordusunun su gereksinimi yuvarlak hesapla günlük 100.000 galon idi. Ürdün ırmağı tuzlu ve bulanık olduğu için içmeye uygun değildi. Nihayet Gazze'nin iki aylık kuşatması sırasında İskender'in çözmekte en çok zorlandığı sorun buydu. Belirtildiğine göre iki ay boyunca ordusu için gerekli su miktarı 6.000.000 galondu (Engels 1978: 57-60). İskender'in aşçısıyla birlikte ölümsüzlük suyunu aramasının arkasında işte bu tarihsel olay bulunuyor. Ancak bu kadarla da değil, fazlası var; çünkü, bazı mitolojik motifler de bu tarihsel olaya eklenmiştir. Sözgelimi, *Yecüc Mecücler* ya da Tevrat'ta geçtiği biçimiyle *Gog* ve *Magog*...

Belirtildiğine göre, bu topluluklar eski Yahudi yazınsal geleneğinde daha çok İskitlerle bir tutulmuştu (Blake-Edmons 1982: 24). Sonrasında ise, özellikle Hıristiyanlığın erken devirlerinde Gog ve Magog sık sık Romalılar ve Roma imparatoruyla özdeşleştirildi (Lust 1995: 711). İslam sonrası Arap mentalitesi ise, mitolojide cüce olarak bilinen bu toplulukların genellikle Türk, Tatar ve Moğollar olduklarına hükmetti. Ancak, demirci ya da maden işleyici olan bu topluluklar, aslında 'Kuzey Suriye', Kappadokya ve civar bölgede yaşayan kimi dağlı toplulukları ifade etmekteydi. Tevrat'ta adı geçen ve maden işleyici cüce topluluklar olarak bilinen Tubal ve Meshekh de, araştırmacıların genel kabulüne göre Tabal ve Muşki kavimleridir. Asurluların Tobal ya da Tabal olarak adlandırdıkları topluluk ise, belirtildiğine göre Kappadokyalı bir halktı (Rickard 1932: II, 855).

Diğer araştırmacılar da genellikle aynı yöreye işaret ederler. Sözgelimi van Loon, Tubal ve Meshekh'in yaklaşık olarak Toros bölgesi ve Frigya'ya denk düştüğünü belirtmektedir. Kaldı ki, buralar aynı zamanda gümüş madeninin işletildiği çok eski merkezlerden biriydi. J. Lust da bu görüşe katılır. Ona göre de Tubal ve Meshekh Kappadokya çevresine işaret etmektedir (van Loon 1966: 80, 103; Lust 1995: 100-1). 'Kuzey Suriye' ise, belli bir dönemden itibaren demir işletmeciliğinin ünlü merkezlerinden biri haline gelmişti (Forbes 1964a: IX, 236). Bugün Antakya yöresindeki ünlü *Musa* dağının da adını Muşkilerden almış olması muhtemeldir. Kimi Luwice hieroglif yazıtlarında *Muşki* adıyla birlikte anılan *Musa* adının, Batı Muşkileri ya da Frigleri, *Muşka*'nın ise doğu Muşkileri, yani Proto-Ermenileri ifade ettiğinin belirtilmesi gözardı edilemez (Diakonoff 1984: 195). Musa'nın Kur'an'da Hızır ile birlikte anılmasının aynı zamanda böyle bir isim benzerliğinden kaynaklanmış olabileceği düşünülebilir[25]; ancak, Kehf suresinde geçen Musa'nın Musa peygamber olup olmadığı da tartışmalıdır.

Adı geçen toplulukların sözü edilen bölge ve civarında yaşamış olmaları, bir biçimde Zülkarneyn kıssasına sızmalarına yol açmıştır. Gog Magog (Yecüc Mecüc), Tubal ve Meshekh ya da Elen çevrimiyle *Kyklopes*'ler (Türkçesi *Tepegöz*) metal işleyiciliğiyle anılmalarının yanı sıra, korkunç, ucube varlıklar olarak düşünülürlerdi[26].

---

[25] Musa'nın Kur'an'da Hızır'la birlikte anılıyor olmasının önemli bir başka dayanağı ise, onun da takmış olduğu başlıktan dolayı çift boynuzlu olarak anılmasından ileri gelebilir.

[26] *Tubal/Tobal* adı Türkçe *topal* sözcüğünü çağrıştırmaktadır. Tıpkı Dersim adının İslami masallarda İblis'in oğlu olarak geçen *Dasim*'i anımsatması gibi... (*Dasim* için bkz. Knappert 1993: 100; Davidson 1967: 95; Jobes 1962: I, 416).Dersim'deki bazı Alevi Kırmanç aşiretler için aynı zamanda *Desiman* (burada *-an* çoğul ekidir) adının kullanılmış olması bu benzerliği daha da çarpıcı kılar. Bunu şu bakımdan kaydediyorum: Antikitede madenci ve göçebe dağlı topluluklar pekçok

Böyle düşünülmesinin başlıca nedenlerinden biri, demir işleyiciliğinin büyüyle ilişkili görülmesindendi. Metalde gizli bir güç olduğuna inanan eski topluluklar, onu işleyenlerin de ancak bir büyücü olduklarına inanmışlardı. Maden işleyiciler aynı zamanda cüce ve korkunç varlıklar olarak da görülmekteydiler ki, bunun bir nedeni de bu tür işlerin fiziksel deformiteye, engelliliğe yol açan tehlikeli etkilerine işarettir. Zira, ateş fırınlarının zehirleyici etkisi dışında, el, ayak ve gözlerin erimiş madenlerden ve ateşten yaralanabilmesi durumu bunu düşündürtmektedir (Burford 1972: 72).

Mitolojideki zanaatkârları temsil eden pek çok demirci tanrı, Elenlerin Hephaistos'u, Cermenlerin Wayland'ı, İrlandalıların Lug'u gibi, genellikle bir gözü görmeyen ya da bir ayağından engelli olarak karşımıza çıkmaktadırlar (bkz. Aksoy 1998a; Lincoln 1991: 247-8). Gerek bu toplulukların, gerekse mitolojideki demircilerin böyle görülmesinin bir başka nedeni de söz konusu toplulukların çalışan sınıftan olmaları ya da onları temsil etmeleri olabilir. Fakat, bu genel yaklaşım her zaman geçerlilik taşımaz. Herşeyden önce demirci ya da zanaatkâr tanrılar her koşulda yalnızca bu sınıfın tanrısı değildi. Ayrıca, köle ve köle olmayan zanaatkârlar arasında da ciddi bir fark vardı. Sözgelimi, Asur ve Babil zanaatkârlığı özgür emeğin bir ürünüydü ve vasıflı kölelerin bu ülke endüstrilerindeki rolü ise, belirtildiğine göre çok önemsizdi (Mendelsohn 1978: 44). Eski Mezopotamya mitolojisinde çirkin, topal herhangi bir zanaatkâra rastlamayışımız, belki de bundandır.

---

yerleşik uygarlık tarafından cinlerle, şeytanlarla ya da devlerle bir tutulmuştur (bkz. Aksoy 1998a: 19, 73-6). Bu imgeyi biraz daha insanileştirenler ise, onları *şeytana tapanlar* olarak tanımak istemişlerdir. Bu bağlamda. bir yandan Osmanlı belgelerinde Antakya civarındaki *Disumlu/Dirsumlu* aşiretinin varlığı, öte yandan yine bu bölgeye yakın yerlerde -Kappadokya'da- yaşamış olan *Mecusilere* (Magiler) biraz da isim benzerliğinden yararlanılarak *Magog* (Mecüc) sıfatının yakıştırılması (Lust 1995: 1000) son derece ilginç yorumlara vesile olabilir.

Dağlı madencilerin korkunç tasvirlerinin ise, daha çok başka inançlarla ilgisi vardı. Bu ürkütücü topluluklar yalnızca demirci de değillerdi; duvarcı olanları da vardı. Nitekim, Elen mitolojisinin bir cinler topluluğu saydığı demirci Kykloplar dışında, bir de duvarcı Kykloplar vardı. Kykloplar, Azra Erhat'ın yazdığına göre;

> '... Anadolu'da, Yunanistan ve Sicilya'da iri taşlarla örülmüş ne kadar kyklopean denilen sur varsa, hepsinin yapıcıları sayılır. Bunlar ne cin, ne de tanrıdır, tarih öncesi çağlarda şehir kalelerini yıkılmaz, aşılmaz ve alınmaz duvarlarla çevirmek için efsanelik kralların, önderlerin emrine giren büyük bir ulustur. Efsane Kyklopların yardımıyla surlarını yaptıran krallar (Tiryns şehri için) Protios ve (Argos şehri için) Perseus'tur. Öte yandan bu duvarcı Kyklopların (...) Lykia bölgesinden gelme oldukları efsanelerce belirtilir.'
>
> (Erhat 1989: 204)

İskender'in gerek Tyre, gerekse Gazze kuşatması ve sonrası bu açıdan çarpıcı ipuçları vermektedir. İskender etrafı duvarlarla çevrili ve yüksek olan bir tepenin üzerine kurulu olan Gazze şehrini ele geçirmek için büyük bir tepe yaptırmış, bu yolla askerlerini kente sokmayı başarmış ve kenti ele geçirmiştir (bkz. Arrian II: 26; 3-4 ve Quintus Curtius IV, 21). Kimi kaynaklarda belirtildiğine göre, bu tepenin yüksekliği 250 fiti buluyordu ve bunu da Tyre'den deniz yoluyla getirttiği yapım ustaları *(engines)* aracılığıyla yaptırmıştı (Hammond 1997: 96). Arrian'ın yazdığına göre ise, bu ustalar Kıbrıs'tan ve Fenike'nin tamamından getirilmişlerdi. Tyre'in uzunca bir dönem önemli bir ticari merkez olmasını dikkate almak gerek; çünkü, bu merkez aynı zamanda köle trafiğinin mekânıydı. Dolayısıyla bu tür zanaatkârların Tyre'den temin edilmesi kolaydı. Kaldı ki, Süleyman da 'tunç işçisi' Hiram'ı bu kentten getirtmiştir (I. Krallar 7: 13 vd). Tevrat'ta Tyre'in *(Şûr)* bu özelliği vurgulanmıştır: '*Yavan* (İonia), *Tubal* (Tabal) ve *Mesek* (Muski) *senin tacirlerindiler; senin mallarını insan canları ile ve tunç kaplarla değiş ederlerdi.*' (Hezekiel 27: 13)

Bu noktada, Yecüc Mecüclerin İskendername'ye dahil oluşunu, bu coğrafyadaki sözü edilen dağlı madenci topluluklar ile bu topluluklardan esir alınan zanaatkârlarla ilişkilendirmek yanlış olmayacaktır. İskendername'nin Süryanice versiyonunda İskender'in, Kuran'da ise Zülkarneyn'in cüce Yecüc Mecüclerden kurtulmak için yaptırmış olduğu dağ kaynağını buradan, Gazze'de bir tepe, Tyre'de ise bir sed yaptırmasından almaktadır. Bununla birlikte, Tyre'in zaptedilişinin özellikle üzerinde durmak gerek; çünkü, bu kentin ele geçirilişi sırasındaki bazı olaylar, İskender'in Hızır olduğu düşünülen aşçısıyla ölümsüzlük suyunu aradığı şeklindeki anlatımlara yol açmıştır.

O dönem *Şûr* olarak bilinen Tyre başlangıçta bir ada görünümündeydi. Tevrat'da yazıldığına göre 'denizin ortasında'ydı (*Hezekiel* 27: 32). Kentin bu coğrafi çehresine Mısır, Asur yazıtlarında ve diğer bazı metinlerde rastlanmaktadır. Ancak İskender döneminden itibaren kent bir setle ana karaya bağlanmıştır. Honigmann'ın yazdığına göre, İskender'in Tyre'i zaptedişi sırasında yapılan 'sed' önemli bir başka sonuca da yol açmıştır; *'bu sed cenub-i garbi sahillerinin akarsularının getirdiği alüvyon sayesinde, yavaş yavaş gerçek bir berzah teşkil ederek, ada üzerindeki şehri çok eski devirden beri tam karşısında Palaityros (asur. Usu)'un bulunduğu yerde karaya bağladı.'* (Honigmann ty: 42).

Tyre'in en önemli sorunlarından biri su teminiydi. Su genellikle ana karada olan *Ushu* kentinden botlarla getirilmekteydi. Klasik coğrafyacılarca 'eski Tyre' olarak adlandırılan bu kent su kaynakları bakımından zengin bir yerde bulunduğundan, MÖ. 14 ve 13. yy'larda olduğu gibi daha eski tarihlerde de Tyre halkı su ihtiyacını Ushu'dan *botlarla* getirdikleri suyla karşılıyorlardı (Katzenstein 1975: 9, 145)[27]. Uzu adının Tyre'nin zanaatkâr tanrısı *Usoos*'un

[27] Katzenstein eski Tyre ile Ushu/Uzu özdeşleştirilmesinin hâlâ tartışmalı bir konu olduğunu belirtir (Katzenstein 1973: 15).

adıyla ilişkilendirilmesi, Usoos adının da aslında Ugarit mitolojisindeki *hss*'in -Kothar wa-Hasis adındaki Hasis- bir transliterasyonu olduğunun kabul edilmesi (bkz. Baumgarten 1981: 161, 163) her ne kadar tartışmalı olsa da (bkz. Smith 1987: 87-8), bir benzerlik vesilesiyle İskender'in Hızır ile ölümsüzlük suyunu arayışı öyküsüne zemin hazırlamış olabilir.

Usoos'a iki kaşiflik atfedilir. Biri hayvan derilerinden elbise yapmak ki, eski Tyre bir zamanlar elbise endüstrisinin merkezi sayılırdı. Diğeri ise, ilk botu ya da ayrıntıya dikkat edersek, içi oyulmuş kütükten yapılan ilk kayığı *(dugout)* yapmış olmasıdır. Chusor ve Usoos kıyaslanacak olursak, birbirlerinden bağımsız iki ayrı karakter olmayabilecekleri anlaşır. Nitekim Chusor salın, Usoos ise bir kayık türünün mucidi sayılır. Usoos denize girmeye ilk teşebbüs eden karakter iken, Chusor ise denizciliği keşfeden olarak bilinirdi (Baumgarten 1981: 163, 167). Usoos'un Chusor'un kardeşi sayılıyor olmasına gelince, kanımca bu Kothar wa-Hasis adını iki kardeş olarak yorumlayan sava dayanıyor olsa gerek (bkz. Morris 1992: 96-7). Byblos'lu Philo'da da Kothar wa-Hasis Chusor ve adı anılmayan kardeşi Usoos olmak üzere iki ayrı karakter olarak geçmektedir. Bu noktada sözünü ettiğim tarihsel olaylar ve mitolojik karakterler gösteriyor ki, su ihtiyacını Uzu'dan temin eden Tyre kentinin İskender'in ordusunca kuşatılması sırasında, İskender'in kendi ordusu için de Uzu'dan su getirtmiş ve hatta orada konaklamış olması muhtemel görülebilir. Bu nedenle bu olay ve mitoslar onun ölümsüzlük suyunu aradığı şeklindeki öyküye zemin hazırlamıştır.

Tyre'in Hızır ve İskender'e ilişkin rivayetlerin birbirine eklemlenmesine yol açan unsurları, yalnızca Yecüc ve Mecüc'e dönüşen zanaatkârları, İskender'in yaptırmış olduğu seddi ve eski Tyre kentinin tanrısı olan Usoos değildir. Tyre kentinin tanrısı Melqart da bu tür öykülere zemin hazırlamış olmalıdır. Melqart Elenlerce Herakles ile bir tutulan tanrıdır. Araştırmacılar onun bir güneş tanrısı

olduğunu savunmuşlardır. Fakat Ringgren'in kanısınca, ona atfedilen güneş tanrısının özellikleri görece geç bir tarihe ait görünmektedir. Çünkü o, aslında deniz ve gemicilikle ilişkilendirilmişti. Bunun önemi şurada: Olasılıkla bu tanrı sonradan Chusor ya da Usoos ile karıştırılmış olabilir ki, Jidejian Tyre sakinlerine bot yapmayı ve denizciliği Usoos *(Ousoos)* ya da Herakles'in öğretmiş olduğu inancına değinmektedir.

Frazer onu 'ölen dirilen tanrılar' arasına katmış olsa da, Ringgren bu sava ait kanıtın her zaman inandırıcı olmadığı kanısındadır (Ringgren 1969: 205). İskender'in son günlerine ait bir rivayet, Metz kodeksinde iyi bir biçimde saklanmıştır. Buna göre, ölmeden az önce 'beni kabul et, (kutsal) Herakles ve Athena'*(accipe me, sancta Hercules ac Minerva)* diye seslenmiştir. Kabul edilmekten maksat, ölümsüzleşmektir. İskender'in İskendername'de *'fakat eğer öleceğime karar verdiysen, bir ölümlü, bir üçüncü (ölümlü) olarak beni de kabul et!'* diye Zeus'a dua etmesi buna işarettir. Burada adı verilmeden anılan iki ölümlü ise, Herakles ve Dionysus'tur (Nock 1972: II, 923 ve dn. 21). Bu ifadenin Ermeni versiyonunda kutsal sıfatının *(sancte)* geçmediği ve bu sıfatın Latin çevirmen tarafından eklenmiş olabileceği düşünülmektedir. Nock *hagios Herakles*'in yalnızca Tyre'de bulunduğunu ve orada da Herakles'in Melkart'la özdeşleştirildiğini belirtir. Eğer Melkart ile Chusor kimi ortak özelliklerinden ötürü burada zamanla birbirilerinin yerine geçmişlerse, İskender'in kendisini ölümsüzleştirmesinin istediği tanrısal figürde de bir oynama, bir değişme ya da daha makûl bir olasılık olarak bir karışma *(senkretizm)* olmuştur.

Melkart ile Kothar'ın (Chusor) özdeşleştirilmesinin ya da karıştırılmasının belirgin birkaç nedeni olabilir. Bunlardan biri, Melkart'ın da Kothar gibi hem deniz, hem de bereket tanrısı olmasıdır (Aubet 2001: 152; Dussaud 1946-48: 206; Jobes 1962: II, 1086). Bir diğeri, kimilerinin Kothar'ın kardeşi olarak kabul ettiği Usoos'un

(Ousoos) ilk kez kendisinin yaptığı deniz seyahati sonrası bir adaya varıp birini ateşe, diğerini ise rüzgara olmak üzere iki sütun kayayı adamış olmasıdır. Bu söylencenin önemi, başlangıçta bir ada olan Tyre'in hareket eden ve ölümsüzlük kayaları denilen bu iki kayadan oluşmasından ileri gelir. Herodot bunların Tyre'deki 'Herakles' tapınağında görüldüğünü yazmıştır. Elenlerce Melkart'la özdeşleştirilen Herakles de ölüp dirilen ve kendisine ölümsüzlük bağışlanan bir karakter olduğundan, Tyre'in İskender tarafından ele geçirilişi esnasında olanlar daha da önem kazanır. Makedon krallarının kendi soylarını Herakles'e bağlamaları da yadsınamayacak bir ipucu durumundadır. Kaldı ki, İskender de Tyre'i kuşattığı vakit Herakles'in soyundan geldiğini söylemiş ve eski Tyre'deki *(Palaetyrus)* 'Herakles' tapınağına uğrayıp bu tanrıya bir kurban sunmak istediğini belirtmiştir (Jidejian 1969: 70 ve 94; Aubet 2001: 155; Baumgarten 1981: 165). Önemli bir diğer nokta, İskender ve çağdaşlarının Herakles'i kuvvet veren ya da güç durumların yardımcısı olarak değil de, garip işleri başaran ve egzotik ülkelere yapılan seyahatlarda *bir yol arkadaşı* olarak çağırmalarıdır (Galinsky 1972: 126). Öyleyse, İskendername'de İskender'in yol arkadaşı olan karakterin olasılıkla Melkart (Herakles) ya da Melkart'ın kimi özelliklerinin iliştirildiği bir başka tanrı olan Kothar ya da onun 'kardeşi' sayılan Usoos olduğunu düşünmememiz için bir neden yok. Kaldı ki, Usoos da inanışa göre ilk seyahatı (deniz) gerçekleştiren bir figürdür.

Herakles ve Kothar arasında bir özdeşleştirmeye, etkileşime ya da bir karışmaya vesile olabillen bir başka unsur da, her ikisinin çift baltalı Kilikya tanrısı Sandan ile ilişkilendirilmeleridir. Herakles kimi araştırmacılar tarafından Sandan'la özdeşleştirilirken -ki aslında geç Elen kaynakları bu tanrıyı Herakles ile bir tutmuştur-, Apollodorus, Tammuz'un babası olarak geçen Kinyras'ın (yani, Kothar'ın) Kilikya'da Kelenderis'te doğduğunu ve 'Suriyeli' *(Syrian)* babasının da *Sandokos* olduğunu yazmıştır. Tarsus'ta bulunan bir

para üzerinde Herakles'in bir elinde üç dallı bir bitki, diğerinde ise çift balta tutan tasviri ile çift baltalı tanrı Sandan'ın Hellenik olmayan bazı tavirlerinde Herakles gibi arslanlarla ve yayla birlikte gösterilmesi bu olasılığı destekleyen bulgulardır (bkz. Brown 1965: 205 dn. 3; Levy 1934: 51-2; Farnell 1921: 144-5).

Gerek İskendername'nin Süryanice versiyonunda, gerekse Kur'an'da Musa ile Hızır'a dair anlatılan öyküde ortak bir nokta daha bulunmaktadır ki, bu da yine öykünün geçtiği coğrafyayı belirlemeye yarar. Ortak öğe *(tuzlu) balıktır*. İskedername'de aşçı Andreas tuzlu balığı suda yıkarken balık canlanmış, bunu gören aşçı da sudan içip ölümsüzlüğe kavuşmuştur. Musa ile Hızır öyküsünde ise, Musa yanına genç bir arkadaşını alarak macmaû'l bahreyn'e gitmek üzere yola çıkar. Yeri tayin etmek için yanlarına bir balık alırlar. Balık bir yerde suya atladığından, bu kez balığın suya atladığı yeri bulmaya çalışırlar ve Allah'ın kulu ile karşılaşırlar (bkz. Wensinck 1967: 458; Ocak 1988: 1)[28]. Konunun önemi şuradadır: Antik dönemlerde Fenike ve civarında balık kutsal sayılıyor olup, kimi kaynaklara göre yenilmesi yasaktı. Hatta Plutarch'ın yazdığına göre, Hellenistik dönemde bile kendilerine hakim olamayarak tuzlu balık yiyip günah işleyenler tanrılar tarafından cezalandırılacaklarına inanırlardı. Pek çok yerde bir tanrıçaya (Atargatis) ait kutsal balıklı göller de vardı ki, bunlardan biri hâlâ Urfa'da bulunmaktadır. Fakat, balık yeme yasağının katı bir kural olmadığı anlaşılmaktadır; çünkü, Fenikeliler ile Kartacalıların uzun *deniz yolculuklarında* yanlarına kurutulmuş tuzlu balık aldıkları bilinmektedir (Bodenheimer 1960: 70). Yine Fenike, Frigya ve 'Suriye'de tanrıça Atargatis'in rahiplerinin komünyon yiyeceği balıktı. Hızır'ın Hindistan'da bazen tanrı

[28] Balık motifli benzer bir öykü Tevrat'ın Apokrifası'ndan biri olan *Tobit Kitabı*'nda geçmektedir (bkz. Wilson 1980: 130. 134).

Vişnu gibi bir balık üzerinde tasvir edilmesi ve onun dip kaynağında bulunan tanrı Ea'nın (Sümer. Enki) da bir balıkla simgelenmiş olması bir yana, Ea'nın oğlu Adapa'nın da bir balıkçı olarak betimlenmiş olması önemlidir (Cooper 1978: 69). Balık Sümer tanrısı Enki'nin de simgesel hayvanlarındadır. Onun kimi tasvirlerinde omuzlarından balıkların yüzdüğü sular akmaktadır (bkz. Comte 2000: 79). Kothar wa-Hasis de bir dönemden itibaren 'Aşerah'ın balıkçısı' olarak anılmıştır. Chusor ise, balıkçılık aletlerinin ve salın mucididir. Kanımca bunlar öyküdeki balık motifinin kökeni olabileceği gibi, balığın aynı zamanda ölümsüzlüğü simgeliyor olmasıyla uzun deniz yolculuklarında yanlarına tuzlu balık alan Fenikeli denizciler buna zemin hazırlamış olabilirler. Kaldı ki, gerek balık filoları, gerekse de balık saklamadaki maharetleri, Tyre'in ya da Tyrelilerin balık endüstrisinin üstünlüğüne delalet eder (Katzenstein 1973: 53).

Kur'an'da Hızır ile Musa'ya dair kıssada geçen balık öğesi başka yanlarıyla da Tyre'i çağrıştırır. Pope balığın mucizevi kaçış motifinin özellikle ilginç olduğunu belirtikten sonra, bir yandan öyküde bu kaçışı niteliyen ve çoğunlukla serbestçe *(freely)* olarak çevrilen *saraban* sözcüğünün olası diğer anlamı üzerinde dururken, diğer yandan balığın unutulduğu kayanın *(şahrat)* önemine değinmektedir. Ona göre bunun belki de daha uygun olarak kayalık anlamında ele alınması gerekir. Kayalık ise burada iki denizin birleşme noktasının bir işaretidir (Pope 1955: 79). Tyre'in aslında kaya anlamına gelen Semitik bir sözcüğün *(şur)* Elenize biçimi olduğu bilinmektedir. Tyre'deki iki ana taş sütun bu adın verilişinde rol oynamış gibidir. Bununla bağlantılı olarak Kur'an'daki kayalığın ya da kayanın da örtük olarak Kaya'ya, yani Tyre'e gönderme yaptığı düşünülebilir; çünkü, Tyre'deki iki taş sütun ya da kayanın ölümsüzlük kayaları olduğuna inanılmaktaymış.

Bu bağlamda Zülkarneyn'in kısmen Gılgameş'i, Hızır'ın ise kısmen Babillilerin Atrahasisi'ni temsil ettiğini düşünen Wensinck'in

teorisini tartışmaya açmak gerekir. Doğrusu, Gılgameş ile Atrahasis öyküsü İskender ile aşçısı öyküsüne pek çok yanıyla öylesine benzemektedir ki, bu iki söylencenin bütünüyle ilişkisiz olduğunu düşünmek zordur. Ancak yine de kısmen değindiğim kimi tarihsel olaylar, bazı mitolojik figür ve motiflerle karışarak İskender ile Hızır rivayetlerinin temel dayanağı olmuştur. Konu hakkında bugün bile bilim çevrelerinde baskınlığını hisettiren bu savın başlangıçta teorik manipulasyonuna uğradığımı itiraf etmeliyim.

Dersim'de Yaşayan Bir Tanrı

Genel karakteristiği gözönüne alındığında, belki de bütün kültürler arasında Hızır'a tipik ve atipik bir tanrı olarak rastlanabildiği en özgün yerin Dersim olduğu söylenebilir. Dersim'de zaman zaman soyut bir seyit figürüne yakın olarak betimlenen Xızır, aslında bir *deus otiosus* olarak insanlardan uzaklaşmış olan Haq/Heq'in doğayla içiçe bu yarı göçebe kültürdeki 'somut' tezahürü olarak yerini almıştır; 'somut'yaşamın 'somut' tanrısı olarak[29].

---

[29] Mircea Eliade eski toplulukların Yüce Varlık inancına değinirken, '*göksel yapıdaki yüce varlık, öncelikli yerini sadece çoban halklar arasında korumakta ve tektanrıcılığa eğilimli dinlerde (Ahura Mazda) veya tektanrıcı dinlerde (Yehova, Allah) tek hale gelmektedir,*' der. Yüce Varlık'ın insanlardan uzaklaşması olgusunun, ilkel eşitlikçi topluluklarda da rastlanıldığını belirten Eliade, örneklerle devam eder. "*Andamanlıların yüce varlığı Paluga, dünyayı ve ilk insanı yarattıktan sonra çekilmiştir. 'Uzaklaşma' esrarına, hemen hiçbir tapınmanın olmaması tekabül etmektedir: hiçbir kurban, hiçbir dua, hiçbir merhamet dilenmesi yoktur. Paluga'nın anısının henüz sürdüğü ancak birkaç dinsel adet: örneğin mutlu bir avdan sonra köye dönen avcıların 'kutsal sessizliği'*". Tam anlamıyla bir tapınıma sahip olmaya ihtiyaç duymayacak kadar insanlardan uzak, yüce ve iyi olan bu tanrı hakkında başka örnekler de verir Eliade. Örneğin; "*Hererolarını yüce tanrısı Ndyambi, gökyüzüne çekilerek insanlığı ast tanrılara emanet etmiştir. Bir yerli 'ona neden kurban sunacakmışız ki' diye açıklamaktadır, 'ondan çekinmenize gerek yoktur, çünkü ölülerimizin (ruhlarının)*

Öyle ki, Haq/Heq'ten çok onun adına yemin edilip[30] tövbede bulunulmakta *(Xızır bo, tobe Xıziri bo ke)*, onun için oruç tutulmakta *(rocê Xıziri)*, ona kurban adanmakta *(qirvanê Xıziri)*, onun misafiri karşılanmakta *(meymanê Xıziri)*, adına lokma dağıtılmakta ve darda kalındığında yine Haq/Heq'ten çok ondan yardım istenmektedir[31]. Nusayrilerde olduğu gibi *'ya Xızır!'* nidası neredeyse tipik bir Dersim duasının başlangıcını oluşturmaktadır ki, Haddad bunun Nusayrilerde Müslüman Arapların *'ya Allah!'* nidasının yerine geçteğini belirtmektedir (bkz. Haddad 1969: 26). Ona ait göllerin *(gola Xıziri)*, mekânların sayısı da bir hayli kabarıktır. Bu kadarla da değil, Xızır adına bir de cem düzenlenmekte, kutsal olarak görülen ve bazen Heq/Haq'ın değneği *(çoyê Heq)* olarak da adlandırılan değneğe *darê Xıziri* ya da *çoyê Xıziri* denilmektedir. Yörede bir de *tuskê Xıziri* deyimi vardır ki, bu da özellikle aşiret kavgaları ya da doğal afetler gibi olaylar sonrasında korumasız kalarak sahip çıkılması için birilerinin yanına verilen çocuklara ya da delikanlılara denilmektedir. Bu deyim böyle bir kimsenin Xızır'ın koruması altında olduğuna gönderme yapar (Çem 1994: 500)[32]. Kısacası o, Raa Haq'da

---

aksine, bize hiçbir kötülük yapmamaktadır." Böylece göksel Yüce Varlık'ın dinsel güncelliğini kaybetmişe benzemektedir diyen Eliade onun tapınım dışı kaldığını ve insanlardan uzaklaşarak bir *deus otiosus* olduğunu belirtir; ancak, o gene hatırlanmakta ve diğer tanrı ve tanrıçalar, atalar ve şeytanlar nezdinde yapılan girişimler başarısızlıkla sonuçlandığında, son tahlilde ona yalvarılmaktadır (Eliade 1991: 100-4)

(30) Dersim'de ve genel olarak Alevi Kürtler arasında yemin olgusu irdelenmeye değer bir konudur. Dersim'de ziyaretler adına da yemin edilmektedir. Varto'da ise, yeminden sonra yeminin tamamlanması için ya pirine ya da mahalli ziyarete yemin edilmesi beklenmektedir.

(31) Bazen 'ya *Haq*! ya Xızır!' denildiği de oluyor. Hüseyin Çakmak'ın bana aktardığına göre, Dersim Merkeze bağlı köylerde oturan eski kuşak Dersimli Kürtler esnedikleri vakit '*ya* Xızır! *ya* Duzgı!' demektedirler.

(32) Zazaca *tusk*, iki yaşında erkek keçi demektir. Bunun dişisine ise *tuskle* denir (Özcan 1997).

fonksiyonel olarak tanrının 'somut' tezahürü olmuş, belki daha doğru bir deyişle 'yaşayan' bir tanrı olarak yer tutmuştur. Kaldı ki, Dersim'de Xızır'ın Haq/Heq'in yerini almış olduğuna dair pek çok dua ve yemin bulunmaktadır ki, buna başka araştırmacılar da işaret etmişlerdir (Ocak 1990: 108).

Ayrıca Dersim'de buna dair ilginç bir öykü de anlatılır (bkz. Çakmak 2005: 10). Bu özelliğinden olsa gerek, tarafsızlığını yitirmeksizin soyut bir seyit figürüne yakınlaştırıldığı görülmektedir. Yörede aynı zamanda *khalo sıpê/kalo sıpi* (ak ihtiyar) olarak biliniyor olması ve tıpkı seyitler gibi evleri dolaşıp insanları test etmesi bunun bir göstergesidir. Belki de tarafsızlığındandır, seyitlerin keramet söylencelerinde yeralmamakta, şu ya da bu seyide yardım etmemektedir[(33)]; ancak, genellikle birbirinden bağımsız olan bu keramet söylenceleri tek tek ele alındığında da, onun neden bu külliyat içinde saf tutmadığı anlaşılır. Sözgelimi, duvar yürütme öyküsünde Xızır'ın bulunmayışına şaşmamak gerek; çünkü o, duvar yürütme öyküsünün başka kültürlerdeki varyantlarında da görülmez. Kaldı ki burada, birincisi tipik iyi-kötü çatışması yoktur; ikincisi, tanrının bir başka anlamda somut tezahürleri sayılabilen seyitlerin karizması yaşamsal bir öneme sahiptir[(34)]. Aynı pozisyon Kureş ile oğlu Duzgı'ya ilişkin söylence için de geçerlidir. Ayrıca, burada darda kalma durumu yoktur. Keza, Munzur söylencesi için benzer şeyler söylenebilir. Belki yalnızca Kureş'in yanan fırına atılması öyküsünde

---

[(33)] Gezik bu durumun Xızır'ın tarafsızlığından kaynaklandığını düşünmektedir.

[(34)] Seyitlerin karizması o denli önemlidir ki, sözgelimi Karadonlu Can Baba'ya Hacı Bektaş yardım etmekteyken, yöre inançlarına sonradan monte edilen öykünün hiçbirinde Hacı Bektaş Ağuçan'a yardım etmemektedir. Ağuçan söylencesinde Hacı Bektaş'ın adının geçmemesinin daha dikkate değer bir nedeni olsa gerek. Bu da Dersim Alevileri ile Bektaşiler arasındaki açık ya da gizli gerilim olabilir.

Xızır'ın karşınıza çıkması beklenebilirdi[35]. Böylesi bir pozisyon ise, Kureş'ın dinsel statüsünü zedelemiş olurdu: çünkü, diğer olası nedenler saklı kalmak kaydıyla, Kureş gerek oğlu Duzgı'nın, gerekse Bamasur'un kerametleri karşısında hep bir adım geride kalmıştır.

Xızır Dersim'de bazen de bir peygamber olarak düşünülmüştür[36]. Nitekim, Şah Haydar adlı bir halk şarkısında *(lawık)*, *'Hezreti Xızır ke bojiye Sahê mi bijero/Pulemuriye ordiye Urisi nedano'* denilmektedir. Anlamı şu: Hazreti Xızır Şahıma yardım ederse, Pülümür'ü kaptırmaz Rus ordusuna (bkz. Tayê Lawukê Dersimi 1992: 134). Yine yörede onun için *Xızır peyxımber* denildiği de oluyor. Bu onun Dersim'de *fonksiyonel olarak* tanrının yerine geçtiği gerçeğini değiştirmez. Bir ayrım yaparsak, gökyüzündeki tanrının Heq/Haq, yeryüzündekinin ise Xızır olduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada kilit bir kavram olarak *wayır* karşımıza çıkıyor. Kırmançca'da sahip, efendi anlamlarına gelmektedir[37]. Fakat bununla

---

[35] Bunun bir istisnasına Daimi Cengiz'in Xızır'la ilgili bir makalesinde rastlıyoruz. *'Bağın Fırınına kapatılıp yakılan Kureş Efsanesinde ise Hızır'ın kartal görünümünde fırına yetişip kanat çırparak alevleri söndürdüğü ve ateşi ak küllere, fırını ak buzlara kestirerek Kureyş'i kurtardığına inanılır.'* (Cengiz 1996: 29). Ali Kılıç da Avrupa Alevi Akademisi yayınları arasında çıkan Hızır ve Hızır Orucu (Almanya, 2000: 17) adlı broşürde, Cengiz'e dayanarak aynı iddiayı tekrarlar.

[36] Carl Gustav Jung Hızır'dan sözederken, parantez içinde yeşil biri ve tanrının ilk meleği diye yazmıştır (Jung 1964). Çem de Xızır'ın bir iyilik meleği olduğunu düşünmektedir (Çem 1999: 174).

[37] *Wayır* sözcüğünün kökeni hakkında şimdiye kadar herhangi bir etimolojik analizle karşılaşmamakla beraber, Ermenice'de baba anlamına gelen *hayr* sözcüğüyle ilişkili olup olmadığı konusunda kuşkuluyum. *Hüseyin* adının Kırmançca da *Wusen/Wuşen* şeklinde görülmesinde olduğu gibi, burada h ve w harflerinin yer değiştirmiş olduğu düşünülebilir. Güney Zazacası'nda anne anlamına gelen *mayr* sözcüğünün (bkz. Gezik 200: 26). Ermenice'de aynı anlama gelen *mayr/mar* sözcüğüyle ilişkili olması, karşılıklı kültürel alışverişin yalnızca Alevi Kürtlerle sınırlı kalmadığını göstermektedir. Aynı ilişki Kurmançça konuşan Alevi Kürtler için de geçerlidir.

sınırlı değil; çünkü, belirtildiğine göre bu terim bazen tanrı anlamında da kullanılıyor ve tanrıyı ifade etmek üzere *wairê mi* (sahibim/efendim) deniliyor (Jacobson 1994: 211; ayrıca bkz. Comerd 1998: 125, dn. 48). Bir wayır olarak Heq/Haq'ın yerini pek çok yerde Xızır'ın üstlendiği bilinmekle birlikte, Dersim'in başka wayırları da vardır ve onlar ise, Xızır'ın aksine fonksiyonel de olsa tanrının yerini tutmaz ve ayrıksı da olsa tanrı sayılmazlar. Dolayısıyla son yıllarda Raa Haq inancının aslında çoktanrılı olduğu şeklindeki yorumların tarihte reel bir karşılığı yoktur. Kaldı ki, bu yorumun tekciliğe karşı çıkıp çoğulculuğun demokratik yanına işaret eden politik bazı görüşlerin koşullandırmasıyla şekillendiği de anlaşılmaktadır. Xızır'ın dünyevi işlerden el etek çekmiş ve insanlardan uzaklaşmış bir *deus otiosus* olarak Heq/Haq'ın yerine ikame edilmiş olması da bu gerçeği değiştirmez. Dersim'in ünlü halk ozanı Sey Qaji'ye ait olan bir halk şarkısında geçtiği üzere, yörenin birer tanrı olarak yorumlanamayacak böyle pek çok sahibi *(wayır)* vardır:

> "Muxundi'nin sahibi Bamasuran'ın wayırıdır.
> Zevê kutsalı Kureşan'ın wayırıdır,
> 'Evla ê Golekê' Xıran arasında,
> Duzgın Bava ziyaretlerin en kutsalı,
>
> Kal Mem Karsanların wayırı,
> Kal Ferat Areyızların wayırı,
> Cel Bava Haydaran'ın üzerinde,
> (...)
> Gıran Bava Balaban'ın üzerinde,
> Faxır Bava Ferçikan'ın üzerinde.
> Baxır Bava Carekan'ın semtinde,
> (...)"

(Sey Qaji'nin şiirinin Türkçesi Akar'ın çevirisinden yararlanılarak aktarılmıştır. Bkz. Akar 1998: 70)

Xızır ise bir bakıma bütün Dersimli Alevi Kürtlerin wayırı sayılır ve bu özelliğiyle Heq/Haq'ın yerini tutar. Bir Dersim duasında, *'Ya Xızır! tu wayırê bê kesana!'* (Ya Hızır, sen kimsesizlerin sahibisin) denilmesi böyle bir gerçekliğe işaret ediyor olmalıdır. Civarikli ozan Apê Usen bir 'kılam'ında şöyle diyor: *'Mı va Xızırê homete torê bekere wairiyê!'* Yani, 'dedim Xızır sana sahiplik yapsın, korusun!'(bkz. Akar 1998: 98-100).

Bütün bunlar *wayır* sözcüğünün Heq/Haq teriminden daha eski olabileceğini ve belki de çok eski bir dönemde tanrıyı nitelemek üzere bu sözcüğün kullanıldığını gösterir. Kaldı ki, bazı toplumlarda tanrı anlamına gelen sözcükler aslında benzer anlamlar taşımıştır; özellikle de aşiret toplumlarında... Sözgelimi, Semitik klan ya da kabile tanrılarının adları da sahip, malik, efendi gibi anlamlara gelmekteydi. *Adon* ve *Baal* sahip, efendi, malik anlamlarını taşıyordu (Aksoy 1993: 190). Yine, Allah da eski Arapların kabile toplumsal yaşamına uygun olarak Kur'an'da sıkça *Rab*, yani efendi olarak anılmıştır.

Xızır Dersimli Kürt aşiretlerin 'sahibi' olması itibariyle onlara doğru yolu gösteren bir kılavuz da sayılmaktadır. Şu özdeyiş bunun yankısıdır: *Kam kê dostê xo de yar o, Xızır ci rê heval o*. Yani, dostuna yar olanın yoldaşı Xızır'dır (bkz. Duzgın 1990: 63; ayrıca bkz. Düzgün 1992a: 76). Bir halk şarkısında ise şöyle deniliyor: *'Xorê mi de bero, qilavuzê Kal Xızır/Oke na diyaro'* (Tornêcengî 1989: 48). Böylece Kal Xızır kendilerini *ewladê rae* (yol uşakları) olarak da adlandırılan bu topluluğun bir tür dinsel kılavuzu *(rayber)*, daha da ötesi tanrı konumunda bir mürşidi, yani dünyevi tanrısı görülmektedir. Trimigham Hızır'ın sufiler için mürşitliğin protipi olduğunu söylerken, *mürşit* sözcüğünün yol anlamına gelen *tarika* ile aynı anlamdaki bir kökten *(rşd)* türediğini de belirtmişti (Trimingham 1971: 136, dn. 2). Xızır gerek maddi, gerekse mecazi anlamda 'yolcular'ın bir koruyucusu konumundadır. Bir Alevi Kürt semahında söylendiği

gibi, *'riya me riya dewdu imamene/Xızır hazır nazır, lı ser riya mene'* (yolumuz oniki imamın yoludur/Hızır hazır nazır yolumuzdadır). Kırmançca'da *'zonê ma, zonê Xızırio/ Thonê ma, thonê Xızıro'*, yani 'dilimiz Xızır'ın dilidir, donumuz Xızır'ın donudur' denilmekle bu manevi bağlılık çok açık dile getirilmiştir. Uzak yola ya da gurbete uğurlanan kimselere *'Xızır todê olvoz vo!* (yoldaşın Xızır ola!)', *'Xızıro Khalo, ra û welagude hevalo'* (yaşlı/bilge Xızır yol yolakta yoldaştır) ya da *'Xızır ra û welagu serowo'* (Xızır yol yolak gözleyendir) şeklinde söylenen sözleri ise, onun maddi anlamda yolcuların koruyuculuğuna işarettir (bkz. Cengiz 1996: 26).

Xızır Dersim'de bir kara yolcusunun ya da bir gezginin tipik özelliklerine de sahip olması ve yanı sıra aşiret örgütlenmesine dayanan toplumsal yapı nedeniyle farklı isimler altında karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, kimi kaynaklarda Xozat Xızır'ı, Tasniye Xızırı ve Lolan Xızırı'ndan söz edilmesi dikkat çeker (Çem 1995: 133). Lolan Xızırı'nın *Xızırê Tuzıkê* olarak anıldığını belirtmeliyim. Çareklilerde ise, Xızır daha çok *Kalo Sipê* olarak bilinmekte ve belirtildiğine göre Çareklilerce wayır olarak kabul edilmektedir (bkz. Düzgün 1992: 25; Çarekız 1997: 70).

Hüseyin Çakmak'ın bana aktardığına göre, Dersim'de bir de *Xızırê çe Hesenê Sılıj* (Sılıjlı Hasangil'in Xızır'ı) vardır. Başta Sılıjlılar olmak üzere Pilvenkliler, Yusufan, Kureşan, Abbasan'ın bir bölümü (Halvori ve Vank'dakiler) ve Kırganlılar Xızır'dan yardım dilediklerinde *'ya Xızırê çe Hesenê Sılıj!'* demektelermiş. Denildiğine göre bu durum, Xızır'ın gelip Sılıjlı Hasangil'in evine konuk olmasından kaynaklanmıştır. Olay şöyle rivayet edilir: Sılıjlılar aslında Erzincan'da ikamet ediyorlarmış. Bir olaya isnaden kalkıp Dersim'e geliyor ve yıllarca Abbasan'ın içinde yaşıyorlar. Hesenê Sılıj bir süre sonra oradan da ayrılmak üzere eşyasını öküze yüklüyor. Bugünkü köylerinin olduğu yere gelince, suyun başında dinlenip uyuyor. O sırada bir rüya görüyor. Rüyada ak sakallı biri -ki Xızır olduğu

varsayılıyor- ona öküzünün çöktüğü yerde evini kurmasını söylüyor. O da öyle yapıyor. Sonrasında Xızır gelip evine konuk oluyor. İşte bu rivayete atfen Dersim'in bir kesimi *Xızırê çe Hesenê Sılıj*'ın adını anarlar.

Bu rivayetin bir benzeri Pülümür'de Çarekan aşireti için anlatılmaktadır. Buna göre;

> 'Aşiret reisi Şah Hüseyin Bey, eşyalarını benekli bir öküze yüklemiş, ailece doğudan batıya doğru yola çıkmış. Bir gece rüyasında ak sakallı bir ihtiyar görünmüş, 'öküzün nerede istirahat için yatarsa, orayı kendine yurt edin' diye nasihat etmiş.
> Günlerce yolculuktan sonra öküz, *Ağa Şenliği* denilen bölgeye gelmiş ve yatmış. Şah Hüseyin Bey de orayı kendine yurt edinmiş. Barınmak için ev yapmaya başlamış. Ak sakallı ihtiyar yine görünmüş. Elindeki büyükçe bir direği evin orta yerine duvara dayayarak kaybolmuş. Söylenceye göre bu adam Hızır'mış. Direğe *Kalo Sipe* adı verilmiş. Yıllar sonra ev yanmış, ak sakallı ihtiyarın getirdiği direk yanmamış. Yöre halkınca burası kutsal olarak bilinir ve ziyaret edilir.'
>
> (Cengiz 1985: 78-9)[38] (abç)

Pertek'e bağlı Zevê köyünde bulunmakta olan Sultan Xıdır ziyaretgâhı da (türbe) yöre halkınca Xızır'la ilişkilendirilmektedir[39].

---

[38] Zafer Sihmû Ağaşenik'deki bu ağaç direği *Alaca Direk* olarak adlandırılmış ve bunun 'Harb-i Umumi'de Ruslar tarafından yakıldığı halde, yerine yeni bir direğin dikildiği yazmıştır (Sihmû 2002: 76-7).

[39] Nuri Dersimi. Hatıratım'da *'cedleri sultan Hıdır ismindeki Kürt evliyası mezkûr Zive köyünde medfundur. Bu zata Nebi Hıdır denmekte ise de, bir Kürt evliyası olduğuna şüphe yoktur,'* diye yazarken, *'bir Dersim efsanesine göre Xızır* (Hızır) *Dersim'de gömülüdür.'* diyen Seyfi Cengiz ise, *"Dersim'in Zeve köyündeki 'Sultan Hızır Türbesi' ünlüdür,"* diye eklemektedir (Dersimi 1986: 129; Cengiz 1994: 7). Resmi yayınlar ile onların takipçisi kimi Dersimli yazarlar da bir türlü rahat bırakmadıkları Celalettin Harzemşah'a sarılmaktadırlar. Nitekim, Tunceli 1973

Üstelik anlatıldığına göre, Zevê'de ve civar bölgede yaşayanlar Xızır orucunu bir hafta önce tutarlar; çünkü, yöre halkı Xızır'ın Hozat'a uğramadan bir hafta önce Zevê'ye geldiğine inanır. Bütün bu rivayetler Dersimli Alevi Kürtlerin inanç külliyatında birden çok Xızır olduğunu göstermez. Bu yalnızca, Xızır'ın onların dünyasında ete kemiğe bürünebilen bir karakter olduğunun işareti sayılabilir. Yörede yaşayan pek çok kesimin onunla yakınlık kurma maksadını işlevselleştiren bu tür öykülere sahip olduğu açıktır. Onun bir konuk *(mêvan/meyman)* olarak portrelendirilmiş olması, aynı zamanda bununla ilgilidir. O kendi adıyla anılan ayda her hafta bir yere uğramakta, buna bağlı olarak her topluluğun oruç dönemi değişmektedir. Bir örnek verirsek, Balaban deresi olarak bilinen yerde oruç dönemleri topluluklar arasında şöyle paylaşılmıştır:

> İlk hafta Demenliler,
> İkinci hafta Heyderular,
> Üçüncü hafta Balabanlılar,
> Son hafta ise Tercanlılar...
> (Comerd 1998: 123)

Bu gibi inançlar ve uygulamaları, Dersim'de Ali'nin Xızır'a göre daha simgesel ve soyut kaldığının açık işaretleridir[40]; çünkü,

---

İl Yıllığı'nda Sultan Hıdır için şunlar yazılıdır: *'Pertek ilinin Zeve köyündedir. Tarihi rivayetlere göre, bu yerde Celalettin Harzemşah ve katibi yatmaktadır. Ovacık'ta bir Türkmen hançeri ile öldürülen Harzemşah'ı, Moğollar mezarına hakaret etmesinler diye burada gömülmesini vasiyet etmiştir.'* Hıdır Öztürk'ün yazdığına göre ise, Celalettin önce 'Tujuk dağı'na, sonra da buradan çıkarılarak Hozat ile Pertek arasındaki Hıdır Damı denilen Ziyaret köyüne gömülmüştür (Öztürk 1984: 49). Bu bağlamda belirtmek isterim ki, koç başlı mezartaşlarının dışında Dersim'de Türk resmi ideolojisinin tutunmak istediği bir başka metafor Sultan Celalettin'in kayıp mezarıdır.

[40] Minorsky *İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı 'Ehl-i Hak' maddesinde, benzer bir tespiti Ehl-i Haklar için yapıyor: *'Komşularının bunlara verdikleri 'Ali ilâhi (...) ismi uygun değildir; çünkü ehl-i hakk mezhebinde merkezi şahsiyeti Ali teşkil etmez.'* (Minorsky 1945: 201).

Xızır hiç değilse seyitler aracılığıyla ete kemiğe bürünebilmiştir. Biri daha simgesel kalmakla beraber bu iki figürün birbirlerinin yerine geçebildiği sıkça rastlanan bir durumdur...

Hızır'ın tipik bir kara yolcusu olma özelliğiyle tanrılık alâmeti sayılan her yerde hazır ve nazır olabilmesi başka coğrafyalarda da benzer anlatımlara yol açmıştır. Araplara göre Hızır her Cuma bir kutsal yerde Allah'a ibadet etmektedir. Bir cuma Mekke'de, diğerinde Medine'de, sonra Kudüs, El Kûba ve Et Tûr'da... Susadığında ise, sırasıyla Mekke'deki Zemzem suyu ile Kudüs'teki Süleyman tapınağında susuzluğunu giderdiğine ve Silwan'daki *(Siloam)* kaynakta ise yıkandığına inanılmaktadır (Hanauer 1910: 52). Bunu belki de *kutsalın paylaşılması* olarak düşünmek uygun olacaktır. Saint George ise böyle bir paylaşıma bedensel olarak konu olmuştur. Nitekim, onun kafasının Bl. Meletios, Oinoî, Attika ve Girit'teki St. George manastırında olduğu söylenirken, kürek kemiğinin Limassol'daki (Kıbrıs) St. George manastırında, sağ elinin Euboia adasında Aithipsos'daki Saint George manastırında, sol elinin ise Attika, Phili, Kleiston ve Koimisis manastırlarında olduğuna inanılmaktadır. Azizin kanından bir miktar ise, söylendiğine göre Dionysiou ve Zographou'nun Mount Athos manastırlarında saklanmaktadır (Meinardus 1970: 161-2, dn. 6). Benzer olarak Dersim'de kutsalın paylaşılmasına yönelik inançların birden fazla Xızır olduğu ya da birden fazla Xızır'a inanıldığı şeklindeki düşüncelere zemin hazırladığı anlaşılıyor. Dersim'de bilindiği üzere Xızır'ın kara yolcusu karakterine uygun öyküler sıkça anlatılmaktadır. Onun bu imgesi Dersim'deki aşiretlere, ezbetlere dayanan toplumsal yapıdaki rekabet öğesiyle birleşince, ortaya böyle bir tablo çıkmaktadır.

Xızır'ın Değneği mi, Ali'nin Kılıcı mı?

Ali ile Hızır'ın inanç dünyasındaki oyunbaz yer değiştirmelerine pek çok örnek verilebilir. Bunlardan biri de kutsal bir asadır.

Dersim'de genellikle tarıx ya da Xızır'ın değneği olarak bilinen ve özellikle de Xızır ceminde kullanılan bu asa, yörede *çoyê Heq* olarak da bilinmektedir. Bu, kimi kaynaklarda ise Ali'nin değneği olarak geçmektedir (bkz. Tankut 2000: 92; 'Tunceli', YA. s.7336). Aslında bu dönüşüm yalnızca sonraki kimi benzerliklerden değil, başka etkenleriyle gözardı etmeksizin antik döneme denk uzanan kimi simgelerin birbirlerine olan yakınlıklarıyla ilişkilidir.

Bilindiği gibi Hızır'ın asası bugüne dek daha çok Musa'nın ünlü asasıyla kıyaslanmışken, Hızır'ın prototipi (Kothar) ve asası pek bilinmediğinden olsa gerek dikkatlerden kaçmıştır. Obermann Kothar'ın kendisinin yapmış olduğu asayı, Musa'nın Kızıl Deniz'i ve Nil'i yaran asasıyla kıyaslamaktadır; çünkü, Kothar'ın yapmış olduğu silah da -ki aynı zamanda bir asadır- tanrı Baal tarafından düşmanı Yam Nahar'a karşı kullanılmıştır. *Yam Nahar* ise, kelimesi kelimesine 'deniz ırmak' anlamındadır; yani, Baal'ın silahıyla yarılan, öldürülen bir deniz ve ırmak (bkz. Obermann 1947: 208).

Kothar'ın tanrı Baal için iki silah yaptığı bilinmektedir. Araştırmacılar bunların birer sopa *(club)* olup olmadığını tartışmaktadırlar. Çoğunluk bunların birer asa/sopa olduğu kanısındadır. Bugün bazen Xızır'ın değneği, bazen de Xızır'ın kılıcı olarak bilinen bu kutsal nesne, aslında geçmişte bereketle ilişkilendirilen tanrıların silahı varsayılan yıldırım ve şimşeğin mitolojideki izdüşümüdür. Çok açık bir örnek; Hindu inançlarında (Vedik) *tahtadan yapılmış kurban kılıcı* tanrı İndra'nın silahı olan Vazra'yı, yani yıldırımı simgelemektedir (Cooper 1978: 168). Daha yakın bir örnek ise, gökgürültüsünün Ali'nin sesi, şimşeğin ise asanın ışığı olduğu şeklindeki inançtır (Oğuz 1980: II, 716).

Yine Güney'de Şebeklerin Ali'nin kılıcının gökten indiğine inanmaları ve Şii yazar al-Kulayni'nin, onun melek Cebrail tarafından gökten indirildiğini yazması, buna dönük ipuçlarıdır (Moosa 1987: 70-1). Nermin Erdentuğ, Sünlü Alevilerde, dedenin cem esnasında

birini muhakeme ettiğinde yanında bulundurduğu değnekten söz ederken şunları yazar:

> 'Suçlu Dede huzuruna çıktığı zaman elini o değneğe dayayarak yemin eder. Yalan da söylemez. Çünkü Sünlü Alevilere göre, değnek Hazret-i Ali'nin kılıcıdır.'
>
> (Erdentuğ 1959: 42)

1930'lu yılların sonlarında iki muallimin rapor olarak yazmış oldukları bir metinde de Xızır'ın kılıcından söz edilmekte ve Nazımiye yöresindeki halkın kutsal bir ağaçtan yapılmış bir değnek üzerine yemin ederken, '*bu Xızır'ın kılıcı olsun ve eğer yalan söylüyorsan yarın ahirette boynunu kessin*' denildiği anlatılmaktadır. Başlangıçta Xızır'ın silahsız imgesini ve ola ki söz konusu muallimlerin Aleviliğe olan tepkilerini düşünerek, bunun Ali'nin kılıcı olup değiştirilmiş olabileceğini olasılık olarak hesaba katmıştım (bkz. Aksoy 2000a: 57, dn.). Sonrasında gerek mahallî inançlarda, gerekse dinsel içerikli halk şarkılarında Xızır'ın kılıcına rastladığımı belirtmeliyim[41]. Nitekim, Sün'de Ali'nin kılıcı olarak bilinen kutsal değnek, Dersim'de bazen Xızır'ın, bazen de Ali'nin kılıcı olarak bilinmektedir.

Her ne kadar Ali'nin gerçekte ünlenmiş bir kılıcı, Zülfikâr'ı olmuş olsa da, Xızır'ın kılıcı gibi onun mitolojik arka planında da belli bazı eski mitik simgeler bulunur. Fakat, burada bir sorun var. Bu ise, sözü edilen simgelerin kültürel olarak tek bir kaynağa dayanıp dayanmadığıdır. Doğrusu, buna kesin bir yanıt vermek zor; çünkü

---

[41] '*Fırat suyunun Dünya kurulalı beri Munzur Dağlarının binlerce metre yükseklikteki bu yöresini aşındıra aşındıra kale duvarlarına benzeyen Navril Boğazı ile Genirgâp Taş boğazlarının kaç milyonlarca sene Fırat suyunun emeği olmasını ninelerimiz özellikle EĞİN olmasını mümkün kılmak için Hazreti Hızır aleyhisselanın bu boğazları kılıcı ile yararak suyun akmasını sağlamış olduğu inancında idiler.*' (Gür 1976: 91-2).

Ali, belirtildiğine göre simgesel olarak İslam dünyasında tanrı Mithra'nın bir devamıdır ve ne ilginçtir ki, Mithra'nın da bir silahı *(vazra)* var. *Vazra* yerini modern Farsça'da *gürz*'e bırakmıştır. O da aslında yıldırımı simgelemektedir. Onun somut tezahürü ise, Zerdüşti rahiplerin taşıdıkları *barsom* olmalıdır. Nitekim barsom, Mithra'nın Angra Mainyu'ya karşı kullandığı güçlü bir silah olarak görülmekteydi (Curtis 1994: 14). Barsom'un ağaç dallarından yapılıyor oluşu, onun bütün bir bitki dünyasının temsili sayılmasına vesile olmaktadır (Kanga 1989: 826). Bu bağlamda Campbell'in, Mithra'nın kayaya ok atışı ve kayadan su dökülüşü ile Musa'nın çölde değneğiyle kayadan su çıkarışını birbiriyle karşılaştırılabilir bulmasını burada önemle kaydetmek isterim (Campbell 1992: 219). Bu, Mithra ve Kothar'ın silah olarak da -bazen kılıca, baltaya, gürze ya da ok ve mızrağa dönüşen- kullandıkları sopanın/değneğin, aslında yıldırım ya da şimşeği simgelediğini göstermektedir. Öyle ki, mitoloji sözlüklerinde asanın gücü ve otoriteyi temsil ettiği ve onun yıldırım ve şimşek tanrılarının bir amblemi olduğu açıklanmaktadır (bkz. Cooper 1978: 140; Jobes 1962).

Bütün bunlar Dersim'de kâh Ali'nin, kâh Xızır'ın, kâh Heq/Haq'ın, başka yörelerde ise Ali'nin değneği ya da kılıcı olarak bilinen kutsal nesnenin, aynı şeyi simgelemekle birlikte geçmişe dönük kültürel ayrıntıları olabileceğini, dolayısıyla antik dönemde şu ya da bu tanrının -sözgelimi Kothar ve Mithra'nın- hem asası hem de silahı yerine geçtiğini gösterir. Dahası, Kothar'ın köken olarak bağlanmak istediği tanrıların birer asaya sahip olmaları da hesaba katılmalıdır. Ptah'ın asasının yanı sıra, Ptah gibi 'evrenin mimari' sayılan Ea da bazen asayla ilişkilendirilirdi (Cooper 1978: 140). Aslında yıldırımın yerkürenin pek çok kültüründe böyle bir mitolojik çifte anlam/işlev (asa, değnek ve silah) kazandığı görülür; özellikle de eski Yakındoğu'da... Dolayısıyla kültürlerin kesişme alanlarında, bugün Xızır'ın değneğinin tek bir kaynağı olup olmadığını

belirlemek hayli zor. Sözgelimi, Xızır'ın protopi olan Kothar'ın kült merkezinden çok da uzak olmayan Kappadokya'da, antik dönemde Mecusilerin yaşadıkları ve onların dinsel törenlerde vazgeçemedikleri barsomları anımsandığında, Mithra ve Kothar'ın değneklerinin dinsel/mitolojik düzeyde senkretize edilmediği neden söylenmesin ki? Ancak, yine de Xızır'ın değneği sonuçta Kothar-Xızır bağlantısının kanıtlarından biri sayılabilir.

Yalnızca bu iki tanrı da değil, eski Yakındoğu'nun pek çok tanrısı ve kralı da bir asaya sahipti. Sözgelimi, eski Mısır firavunlarının asası *(sekhem)* vardı ve kimi tapınaklarda bu asalara tapılırdı. Bunların baş kısmı kıvrımlı, sonu ise düğümlü olduğu için eski bir çoban değneğinden kalma olduğu düşünülmüştür (Waters 1970: 57).

Hitit monarkları Mezopotamyalı yöneticilerin aksine çoban sıfatıyla anılmamış olsalar bile, kendilerinin resmi simgelerinden biri *kalmuş* denilen ve çoban asası biçiminde stylize edilen asalardı. Bu simgeler, belirtildiğine göre ancak Geç Hitit döneminde kullanılmıştır (Beckman 1988: 43; Belli 1981: 20-1). Asur ve Pers kralları da asa taşırlardı. Tanrılara gelince; örneğin resim sanatında tanrı Dionysos ya da ona tapanlar ucunda bir cam kozalağı olan bir değnek taşırdı (Frazer 1991: 312). Urartu'da ise, tanrı Haldi'nin sol eliyle tuttuğu asa dışında Urartu resim sanatında elinde asa tutan figür hemen hemen yok denecek kadar az betimlenmiştir. Ugarit'e dönersek; burada yalnızca Kothar'ın değil, tanrı El'in de bir asası vardır (bkz. Belli 1979: 24; Pope 1987: 225-6). Elinde değnek ya da asa olan bir diğer tanrı ise Baal'dır; Baal'ı silahlandıran ise Kothar... Kimi kaynaklarda Baal'ın elinde sedir ağacından yapılma değnekten söz ediliyor olması, yine Xızır'ın değneğini anımsatır (bkz. Ginsberg 1940: 44). Hatay'da anlatılan bir söylencede bu değnek bir mızrak olarak göze çarpar, Hızır da bir çoban olarak...

Son bir nokta; kültünün etkin olduğu hemen her yerde olduğu gibi, Xızır Dersim'de de silahsız olarak düşünülmekte ve öyle tasvir edilmektedir. Xızır'ın kılıcı cem törenlerinde, yeminlerde, beddualarda ya da halk şarkılarında geçse bile, bu onun halkın gözündeki silahsız imgesini sarsmamıştır. Belli bir dönemden sonra Kureşan hariç, geçmişte seyitlerin genel olarak silahsız dolaşmaları da bu imgeyle kaynaşmış, birbirini etkilemiştir[42]. Bir kez daha vurgulamak gerekirse, Xızır Dersim'de fonksiyonel olarak Heq/Haq'ın somut tezahürü, yani somut/gündelik yaşamın somut tanrısı biçiminde göze çarpmaktadır. Seyitler de bu 'yaşayan tanrı'nın yaşayan temsilcileri durumundadırlar. Yani Xızır, örtük olarak -bazen açıkca- Heq/Haq'ın, seyitler de aynı şekilde Xızır'ın somutu durumundadır.

Ahmet Yaşar Ocak yakın zamanda yayımlanan bir yapıtında Bektaşi velilerinin ortak özelliklerinden birine, tahta bir kılıca sahip olmalarına değinip, bununla yerine göre ejderha, yerine göre kafirlerle savaştıklarından söz ederken, bu motifi Şamanizme bağlamaktadır. Ocak'a göre, *Saltukname*'de Hızır Aleyhisselam ile bir biçimde ilişkilendirilen Sarı Saltuk'un tahta kılıcının da böylesi bir kökeni vardır; ancak, Hz. Muhammed ve Hızır Aleyhisselam gibi iki İslami ad bu Şamanist unsuru İslamileştirmeye kafi gelmişlerdir (Ocak 2002: 180, dn. 149). Bektaşi dervişlerinin ellerindeki tahta kılıcın Şaman gelenekleriyle bir ilgisi olabileceğini yadsımıyorum, muhtemeldir. Fakat, Hızır'ın pek çok yerde ilişkilendirildiği kılıç motifinin arka planında daha eski kültürlerin, üstelik Orta Asya gibi uzaklarda olmayan bir coğrafyanın, Yakındoğu'nun antik kültürlerinin varlığını da yadsımamak gerekir. Kaldı ki, gerçekte Ali'nin

[42] Antik dönemin aynı zamanda bereket getirdiğine inanılan cüce demirci/zanaatkâr tanrıları genellikle çıplak ve silahsız olarak tasvir edilmişlerdir diyor Dasen (örneğin Pataikoi için bkz. Dasen 1993: 84 vd). Fakat, onların baş tanrıların silah yapıcıları olduklarını unutmamak gerekir. Bunlar birbirleriyle çelişmezler.

neredeyse kendisi kadar ün yapımış bir kılıcı olsa da, onu da besleyen böylesi bir kültürel miras varken...[43]

Xızır Orucunda Sayı Mistisizmi ve Xızır'ın Hayvanları

Genel olarak Aleviler arasında *'Allah'ın hakkı üçtür,'* diye bir söz bilinir. *'Allah-Muhammed-Ali'* şeklindeki dinsel formül de aynı inanç bağlamında değerlendirilir. Bu söz Dersim'e uyarlandığında, Xızır'ın hakkı üçtür denmesi daha makûl görünüyor. Zira, Dersim'de Xızır adına tutulan oruç süresi *üç günden* ibarettir. Üstelik, Xızır'la ilgili bu sayı mistisizmi bununla sınırlı değildir. Sözgelimi, inanışa göre Xızır yaz, sonbahar ve kış mevsiminin üç ayı dağlarda iken, ilkbaharın üç ayı boyunca da göllerde ve denizlerdedir (bkz. Özcan 2000a: 109)[44]. Yine Xızır adına yemin edilirken, yemin eden kimse eğer doğru söylemiyorsa değneğe dokunamaz, sözleri doğru ise değneği alır ve üç defa öptükten sonra yerine bırakır.

---

[43] Franz Cumont'un Mithraizmle ilgili savını kimi noktalarıyla tartışmaya açan David Ulansey, Kilikyalı korsanlar tarafından Roma'ya götürüldüğü kabul edilen tanrı Mitras'ın arka planında aslında Elen tanrısı Perseus'un bulunduğunu savunur ve şöyle bir karşılaştırma yapar: *"Mitras ve Perseus arasındaki son bir benzerlik noktası da kullandıkları silahlarla ilgilidir. Perseus genellikle normal bir düz kılıç veya hançer tutarken görülmektedir. (...) Ancak, geleneksel olarak Perseus ile bağlantılı gösterilen silah 'Harp' dır, yani Gorgon'u öldürmekte kullandığı, eğri bir bıçak eklenmiş düz bir kılıç ."* (Ulansey 1998: 47-8). Tahta kılıca başka kültürlerde de rastlandığına dikkat çekmek istiyorum. Güney Amerika'nın büyük bir bölümünden Antillere dek bu kılıca rastlanmaktadır. Sözgelimi, Maya Kişelerin kutsal kitabı Popol Vuh'da geçer (Girard 1979: 300-1).

[44] Hüseyin Çakmak'ın yazdığına göre ise, Dersim'de *Xızıro İlas*, *Xızıro Xelas* ve *Xızıro Nebi* olmak üzere üç Xızır figürü vardır. Bunlardan *Xızıro İlas* suda, *Xızıro Xelas* karada, *Xızıro Nebi* ise her tarafta dara düşenin yardımına koşar (Çakmak 2002: 44).

Gağant da üç günlük bir oruçtan sonra Ocak ayının ilk yarısı içinde kutlanan bir bayramdır. Kadınlar Gağant'tan sonraki *üç gün* ev işi yapmazlarmış[45]. Dersim'de ölülerin kefenlenmesinde yine üç sayısı öne çıkar. Zira, belirtildiğine göre geçmişte ölülerin kefen sayısı en az üç imiş; ancak, tek sayılı olma şartıyla (beş, yedi, dokuz vs.) fazla kefen dikilebilirmiş (Çakmak 2001b: 14). Ölen kişinin evinde üç gün mum yakılması, ruhunun üç gün boyunca ev ile mezarlık arasında gidip geldiğine inanılması ve ancak üçüncü günden sonra eşyalarının toplanması da bunlara eklenebilir (kaynak kişi Hüseyin Çakmak).

Bu sayı mistisizmine Êzdiler ile Ehl-i Haklar'da da rastlanır. Êzdiler arasında Şubat'ın ilk gününe rastladığı söylenen Xıdır-İlyas bayramında halkın bir bölümü üç gün süreyle oruç tutar. Menzel bunu Êzdilerin umumi orucu olarak niteler ve hususi oruç dediği toplam seksen günlük orucun ise din adamları tarfından tutulduğunu belirtir. Ehl-i Haklar arasında oruç süresi yine üç günle sınırlıdır (Kreyenbroek 1995: 156; Menzel 1986: 419; Minorsky 1945: 203)[46]

Sayı mistisizminde üç rakamı her ne kadar aceleyle Hıristiyanlıktaki üçlemeyle *(Baba-Oğul-Kutsal Ruh)* ilişkili bulunsa da, üç rakamının özellikle eski Hint-Avrupa dinsel ideolojisinde önemli bir yeri olduğu kabul edilmektedir. George Dumezil Hint-Avrupa topluluklarında görülen bu üçlü taksime yapısalcı bir yorum getirmiştir. Üç rakamının Zerdüştiler arasında da önemli bir yeri vardır. Herşeyden önce Avesta'da sınıflar bağlamında üçlü bir düzenden söz edilmektedir:

---

[45] *Gaghant* Ermenice'de yeni yıl, ayın ilk günü anlamlarına gelmektedir. *Gaghantche'k* ise hediye, siftah demektir.

[46] Êzdi inancına göre Kurınançca yazılan *sê*,.yani üç sözcüğü Müslümanlarca yanlışlıkla *si* (otuz) olarak anlaşıldığından, oruç süresi onlar için otuz gün olmuştur (Menzel 1986: 419). Benzer yorumları pekçok defa Dersimli Alevi Kürt yaşlılarından duyduğumu belirtmeliyim.

Din adamları (*atarvan* -),
Savaşçılar/askerler (*rataestar* -),
Çiftçiler (*vastroyo-fsuyant* -).

Bir dördüncüsü olan zanaatkârlar (*huiti-*) ise, söylendiğine göre daha sonradan eklenmiştir. Bundahişn'de bu üç sınıftan söz edilir ve Zerdüşt'ün üç oğlunun bu sınıfların şefi olduğu belirtilir. *İsadvaştr* din adamlarının, *Urvatatnar* çiftçilerin, *Xurşidcihr* ise savaşçıların şefidir. Zerdüşt ise, Avesta'da belirtildiğine göre 'ilk rahip, ilk savaşçı ve ilk çiftçi' idi. Yasna'da belirtildiğine göre, Yima öldükten sonra tanrısal nur olan Xvarenah üçe ayrılmıştır. Bu üç kısım da üç ayrı tanrısal figüre ve sınıfa ait sayılırdı; Mithra, Sama Keresaspa ve Thraetaona'ya... (Aksoy 1998a: 43-4).

Zerdüştilikte kozmik zaman da üçe ayrılmıştır. Kutsal kuşak olan kuşti ise, bele üç kez dolanmaktadır. Bu, Zerdüştiliğin üç temel prensibi olan *hûmata, hûkhta, hvarşta*'ya gönderme yapmaktadır. Hepsinden önemlisi, Zerdüştilerde ölen kimseye yardımcı olmak amacıyla -çünkü Çinvat köprüsünden geçecektir- yaşlı ailesinin üç gün boyunca oruç tutması ve aynı süre içinde dualar okuyacak rahiplerinin olması gerekliliğidir (Boyce 1984: 13, 25-6)[47]. Bu uygulama ölen kimsenin ruhunun üç gün boyunca cesedin başından ayrılmadığı şeklindeki Zerdüşti inancıyla ilişkilidir ki, yukarıda sözü edilen benzer bir Dersim inancının bununla ilişkili olduğu pekâla düşünülebilir. Buna benzer bir biçimde Êzdiler arasında ölen kimse

[47] Zerdüştilikte orucun kesin olarak yasak oluşu, buradaki sayı mistisizminin genel olarak bir Zerdüşti kalıntısı olduğuyla çelişmez (Orucun yasak oluşuna ilişkin bkz. Gray 1912: 875). Hindistan'daki bazı Parsiler Hinduların oruç anlayışının etkisiyle ölüm zamanındaki üzüntülerinin bir ifadesi olarak oruç tutmaktadırlar (Choksy 1999: 394). Bu nedenle Boyce'un sözünü ettiği üç günlük oruç bu oruç olup, orijinal Zerdüştiliğin bir parçasını oluşturmamaktadır.

eğer bir 'asil' ise, ölünün elbisesi ağaçtan yapılmış kaba bir şekle giydirilip, üç gün boyunca müzikli alay halinde dolaştırılmaktadır. Mandaenlerde de ölümden sonraki temel merasim üçüncü günden sonra, inanışa göre ruh bedenden ayrıldığı zaman başlar (Menzel 1986: 420; Rudolph 1992: 502).

Konuyu özetlersem; Dersimli Alevi Kürtler, Êzdiler ve Ehl-i Haklarda orucun üç gün süreyle sınırlı olması -orucun kaynağı başka bir yere dayanıyor olsa bile- Zerdüştilikten kaynaklanan eski geleneklerin bir devamı olmalıdır[48].

Yahudilerin üç günle sınırlı olan Ester orucu da böyle bir kökene sahip olsa gerektir. Zira, Ester Tevrat'ta geçtiği üzere Pers kralı Ahaşveroş'la evlenen Yahudi kızı olup, kralla evlendikten sonra halkını kıyımdan kurtarmıştır. Bu orucun tutulmasını çevresine telkin eden odur (*Ester* 4: 13-7).

Dersim'de Xızır'a maledilen kimi hayvanlar da vardır. Geyikler ve dağ keçileri *malê Xızıri* olarak bilinirler. Yörede Kurmançca konuşanların bir tür iri yeşil çekirgeye *hespê Xızır* (Hızır'ın atı) dediğini çocukluğumdan hatırlıyorum. Elbistanlı Alevi Kürtler de onu aynı adla anarlar.

Kırmançca konuşanların ise, bu yeşil çekirgeyi *Dundula Xızıri* olarak andıkları belirtilir (Cengiz 1996: 30). İlginç olan, bu çekirgenin Sünni Kürtler arasında ise *Dundulê Hezretê Eli* ya da Güneybatı Kürtlerinde olduğu gibi *kuliya Ali* (Ali'nin çekirgesi) olarak bilinmesidir[49]; yani, Xızır ile Ali arasındaki yer değiştirme burada da karşımıza çıkmaktadır.

---

[48] Nikitin Êzdilerin üç günlük orucuyla Ermenilerin kaynağı ve adının açıklığa kavuşturulamadığını vurguladığı *aracavora*'sı arasındaki benzerliği ilginç bulmaktadır (Nikitin 1986: 404, dn. 2).

[49] Bu iri yeşil çekirgeye Erzurum'da ise *peygamber devesi* denilmektedir.

Xızır için tutulan orucun bitiminde *qavut/qovud* denilen bir yiyecek pişirilir. Xızır'ın onuruna pişirilen ve anlaşıldığı kadarıyla bereketi simgeleyen bu yiyecek kavurulmuş ve dövülmüş buğdaydan yapılır. Bu uygulamanın kökleri Xızır'ın bereket tanrısı özelliklerine sahip olmasına dayanmaktadır. Kothar'ın (Kutar) kimi yerlerde bereket tanrısı sayılan Tammuz/Adonis'in babası sayılması bu ilişkiyi açığa vurmaktadır.

Tammuz ve Adonis, Friglerde Attis, Mısırlılarda ise Osiris adlı tanrılarla eş tutuluyordu. Frazer'in yorumuna göre, Tammuz hakkında anlatılan öykü de olduğu gibi Osiris'in parçalanması öyküsü de tohumun saçılmasının mitik anlatımından başka birşey olmayabilir. Tammuz'un (Adonis) zalim efendisi tarafından öldürülüp kemiklerinin bir değirmende öğütülüp rüzgâra savrulduğu şeklindeki öykü Harran'da anlatılmaktaydı ki, Harran söylencesi belki de tahılın değirmende öğütülmesi ve tohumun tarlaya saçılmasının mitik bir anlatımıydı. Kaldı ki, bu tanrılardan Osiris'in bir adı da 'tahıl' ya da 'hasat' idi (Frazer 1991: 295, 385, 390). Kanımca Frazer'in yorumunda bir isabet vardır. Zira, Dersim'de qavut yapımında kullanılan buğday da kavrulduktan sonra *destar* denilen küçük el değirmeninde ufaltılmaktadır. Dolayısıyla tahılın bu şekilde parçalanmasının arka planınında böyle bir simgesel/dinsel pratik olabilir. Her ne kadar zamanla değişerek farklı içerikli bir etkinliğe dönüştüğünü düşünsem de, Adonis için yapılan yas törenleri boyunca ona ağıt yakan kadınların değirmende öğütülmüş hiçbir şey yemediklerini kaydetmek isterim. Yiyecekleri ıslatılmış buğday, tatlı burçak, hurma, üzüm ve benzeri şeylerle sınırlıydı.

Hasan Eren'in *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* adlı çalışmasında *kavut*'a rastlanmaz. Onun yerine *kavuz* sözcüğü geçer ki, anlamı

'buğday, arpa, yulaf, çavdar, pirinç gibi ekinlerin başağında, başakcıkları veya çiçeği saran kabuk,' olarak verilmiştir. Ağızlarda *gavuz* olarak geçtiği de belirtilir. Eren'e göre, bu sözcük Türkçe kökenlidir; < *kap* 'kabuk' + *-u(z)* ekinden türetilmiştir. Ayrıca, Nog. *kavız* 'darı kabuğu', Kzk. *kauz* 'tahıl kabuğu' demektir (Eren 1999: 220). *Kavuz* sözcüğünün *kavut* ile hem anlam, hem ses benzerliği açıktır. Yine de etimolojik olarak ilişkili olabilecekleri konusunda bazı kuşkularım var. Herşeyden önce, imkansız olmasa da z sesinin t'ye dönüşümünde linguistik bir müşkülat var gibi görünüyor. Fakat, eski Türkçe'de *kavut* ya da *kavuk* sözcüklerine rastlanması bu zorluğun ortadan kalktığını gösterir (Ögel 1985: 162, 187). Yine de Ermenice *kut* (buğday, tahıl) ile Kürtçe'de yem, azık, kuş yemi anlamlarına gelen *qût/qut* sözcüklerinin varlığı, bu varsayımın yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Greppin Ermenice *kut* ile Hurrice *kade*'nin tahıl, buğday anlamlarına geldiğini belirtirken, aralarında etimolojik bir bağ olabileceğine işaret eder. Hurrice *kade* yaygın olarak kullanılmamaktadır. Hurrice metinlerde ona yalnızca iki kez rastlanmıştır. Greppin'e göre her iki sözcük arasında semantik uyum tamken, geriye ses dönüşümü kalmaktadır. Bu sorunu da Hititce ve Luwice olan *Tarhu-* sözcüğünün Ermenice'ye *Tork'/Turk'* olarak geçmiş olmasına dayanarak çözmeye kalkışmaktadır. Bu dönüşüm, Ona göre Ermenice 'u'nun söz konusu eski dillerdeki 'a'nın yerini alabileceğini göstermektedir. Greppin ayrıca Likya dilindeki *khththa* sözcüğünü kaydeder. Aynı dilde *khade-wati* 'tahıl tanrısı' demektir (Greppin 1982: 144-5):

Ermenice	*Hurrice*	*Hititce*	*Likya*	*Asyatik*	*Hititce*
Kut	kade	(halki)	Khththa	Kadrema	
Turk'		tarhu	trqq	Tarkozarmas	

Greppin'in Hatticesi'ni boş bıraktığı sözcük Hattilerde *Kait* (Ka-i-it) denilen tahıl tanrısı olarak geçmektedir. Kimi kaynaklar onu Hititlerin, kimileri de Hattilerin tahıl tanrıçası olarak kaydeder. Mcmahon *Kait*'in Hititçe'de tahıl tanrısı *Khalki* olduğunu belirtirken, Hayri Ertem ise, olasılıkla buğday anlamına geldiğini düşündüğü Hititce *kant-* sözcüğünden söz eder ve 'Arice'den geçme bir sözcük olarak anar (van Gessel 1998: 212; Ann-Imel 1993: 334; Laroche 1947: 208-9, 213-4, 216; Mcmahon 1995: 1986-7; Ertem 1972: 87)[(50)]. Bunlara belki İbranice *chitah* (buğday) sözcüğü eklenebilir; ancak, Kürtçe *qawit* (arpanın firiği) sözcüğünü şimdilik yalnızca bir benzerliğe atfen kaydetmekle yetineceğim. Kaldı ki, bu sözcüğün kökeni de pekâla Türkçe *kavut* olabilir.

Sözcüğün kökenini bir yana bırakırsak, Xızır adına yapılan bu yemeğin önemli bir amacı vardır. Kavutu tuzlu olarak yiyip, gün boyunca su içmeyen genç kızlar kendileriyle evlenecek olan delikanlının muhtemelen rüyalarında görüneceğine inanmaktadırlar. Bu inanç Adonis adına yapılan bazı törenleri çağrıştırmaktadır. Adonis'in sıfatları arasında sevgili anlamına gelen Naaman'ın mevcudiyeti, yanı sıra özellikle kadınların ektikleri ve *Adonis bahçeleri* olarak bilinen saksılarla ilgili kimi uygulamalar bunun ipuçları olsa gerektir. Frazer'in yazdığına göre;

[(50)] Puhvel Hitite *Etymological Dictionary* adlı yapıtında, Likya dilinde *xad(a)-* (*grain* =tane) ile Hurrice *kateni*'ye (tane?) değinmekle birlikte, metinlerde *kayıt* olarak geçen figürün Hattilerin tahıl tanrıçası olduğunu belirtir. Popko ise, Hattilerdeki Kait'in Hititlerdeki karşılığının Khalki olduğunu yazarken, onları birer tanrı olarak anmaktadır. Ancak, aynı çalışmasının bir başka yerinde tanrıça Kore'yi bu tanrılarla kıyaslamaktadır. Popko senktetizm bağlamında Hititlerin Khalki'yi Kait'e asimile ettiklerine işaret etmiştir (Popko 1995: 71, 117, 184). Bu bağlamda, Ermenistan'da 19 kilo 584 grama karşılık gelen tahıl ölçüsü *kayt*'ı da -bu sözcüklerle ilişkili olabileceği nedeniyle- burada anmak isterim (bkz. Manandian 1965: 125).

"Sardinya'da Adonis bahçeleri, Aziz John adını taşıyan büyük yazdönümü şenliğiyle ilişkili olarak hâlâ dikilmektedir. Mart'ın sonunda ya da 1 Nisan günü köyden bir delikanlı bir kızın karşısına çıkar ve ondan *compare*'si (arkadaşı ya da sevgilisi) olmasını ister, kendisi de onun *compare*'si olacaktır. (...) Mayıs'ın sonunda, kız mantar ağacının kabuğundan bir saksı yapar, toprakla doldurur ve içine bir avuç buğday ve arpa eker. Saksı güneşe bırakıldığı ve sık sık sulandığı için ürün hemen çıkar, yazsonu arifesine kadar (Aziz John Gecesi, 23 haziran) iyice baş tutar. O zaman saksıya *Erme* ya da *Nenneri* denir. Aziz John Gününde en güzel giysilerini giymiş olan delikanlı ve kız, peşlerinde uzun bir kalabalık, önlerinde neşeyle gülüp oynayan çocuklar alay halinde köyün dışındaki bir kiliseye giderler. Burada saksıyı kilisenin kapısına atarak kırarlar. Sonra bir halka halinde çayırda oturup flüt eşliğinde yumurta ve yeşillik yerler. Bir bardağın içinde şarap karıştırılır ve elden ele dolaştırılır, herkes sırası geldiğinde içer. Sonra el ele verirler ve flütler aynı havayı çalarken, 'Aziz John'un Sevgilileri' *(Compare e comare di San Giovanni)* şarkısını tekrar tekrar söylerler. Şarkı söylemekten usanınca ayağa kalkarlar ve akşama kadar bir halka halinde neşeyle dansederler."

(Frazer 1991: 279-80)

Hızır'ın bereket tanrılarıyla olan ilişkisi üzerinde başka araştırmacılar da durmuştur. Haddad Saint George başta olmak üzere, Hızır ve İlyas'ı eski Yakındoğu'nun bereket tanrılarından Baal Saphon'un *(Zeus Cassios)* özelliklerinin sürdürücüsü olarak görmüştür. Aynı noktaya Moor da işaret etmiş, Hızır'ın bazı özelliklerini Baal'dan aldığını öne sürmüştür. Moor'a göre deniz yolculuğunun patronu ve yeşilin lordu olma, ejderha öldürme, bulutlara binme gibi her iki karaktere ait özellikler bu benzerliğin yalnızca birkaç noktasını oluşturur. Baring ve Cashford da antikitedeki 'yeşil adam'ı temsil eden Dumuzi, Attis ve Adonis tipolojisinin İslami tasavvuf geleneğinde Hızır olarak görüldüğünü yazmışlardır. Jordan ise, Hızır'ın

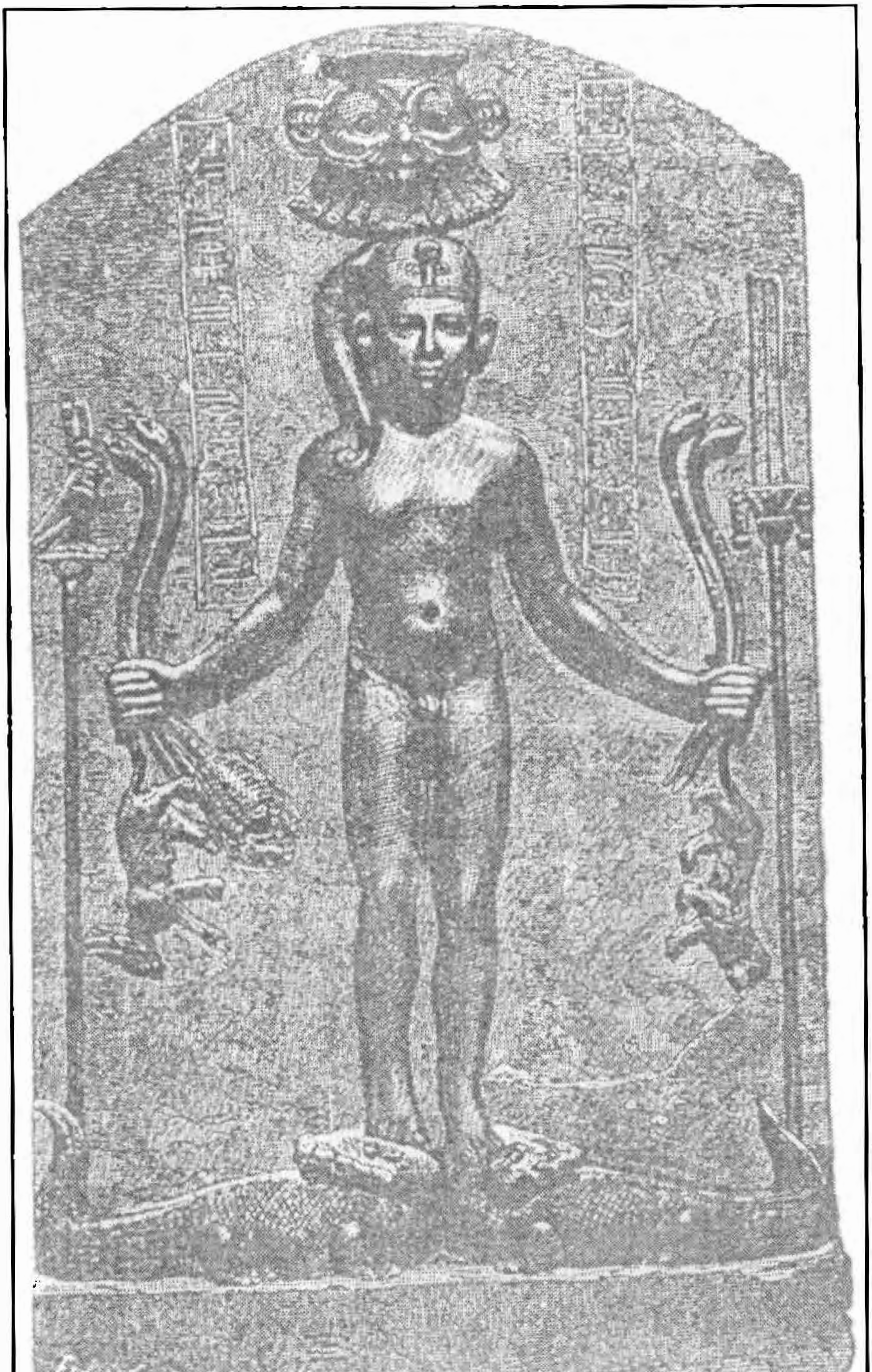
kimi özellikleriyle Adonis ile benzeştiğine dikkat çekmiştir (Haddad 1969; Moor 1971: 200; Baring-Cashford 1993: 411-2; Jordan 1995: 154). Bu tespitleri Hızır'ın söz konusu tanrılardan birinin devamı olduğu şeklinde yorumlamak yanlış olacaktır. Bu, daha çok Kothar'ın adı anılan bereket tanrılarının özellikleriyle senkretize edilmiş olabileceğine işarettir.

Sonuç

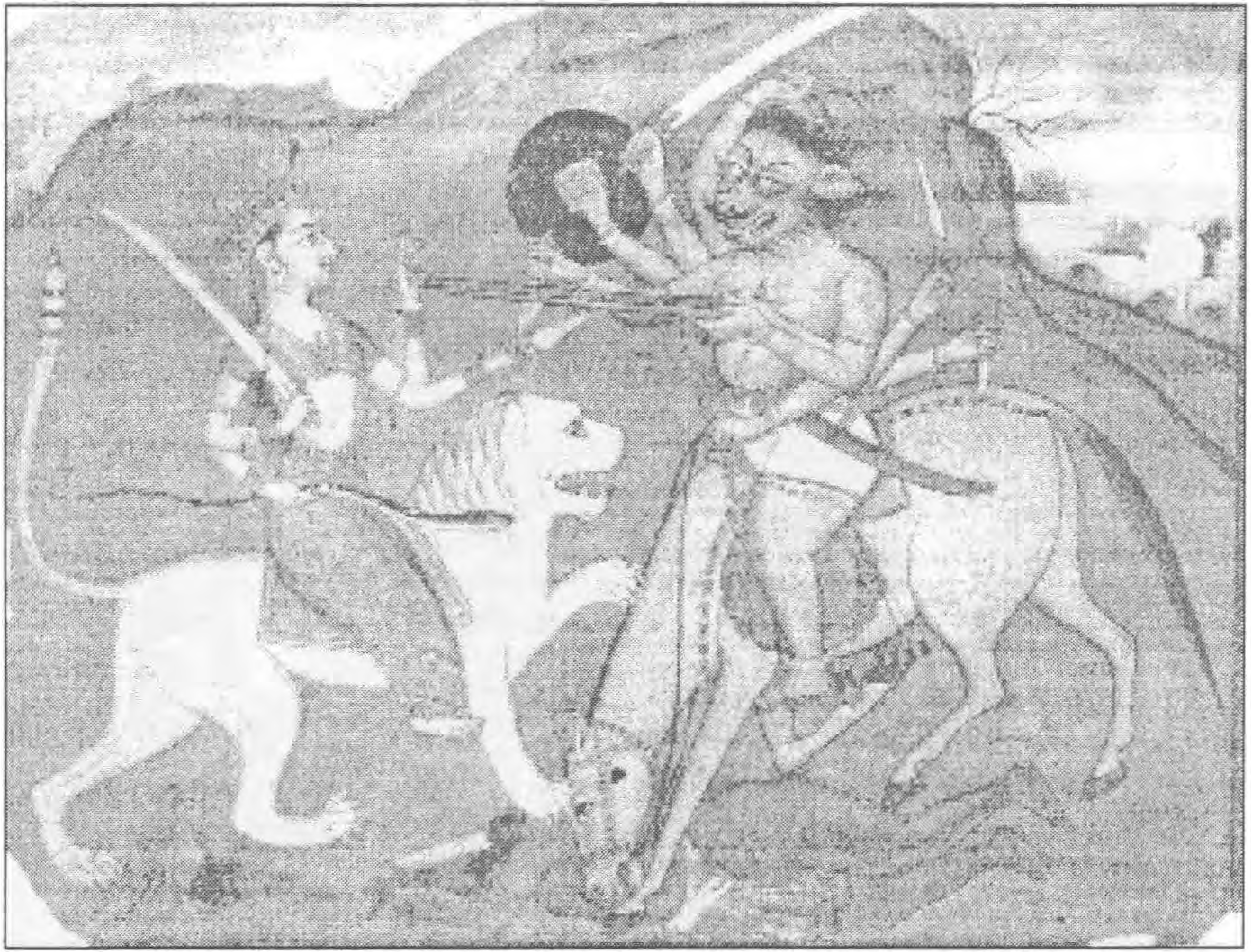
Bugüne dek Hızır'ın prototipi hakkında başta Oriyentalistler olmak üzere çeşitli araştırmacılar farklı savlar ileri sürdüler. Bunların tamamına yakını genellikle mitolojik simgecilikten kaynaklı bazı benzer ya da ortak noktalardan hareket etmişlerdi. Kimileri ölümsüzlük suyu/otu motifini, kimileri yeşil olarak bilinişini, kimileri adını ya da bereket getiren özelliğini temel aldı. Bu nedenle o bazen Elenlerin yeşil Glaukos'u, bazen Babillilerin Atrahasis'i, bazen de Fenikelilerin Adonis'i olarak görüldü. Kökeniyle ilgili yaklaşımlar bir yana, onun 'kimliği'ne dair ortak bir düşünceden de söz edilemez. Bir peygamber, veli ya da tanrı olup olmadığı konusu etrafında çeşitli yaklaşımlar süregelmiştir. Mitolojik simgelerin, motiflerin arkasındaki tarihsel, toplumsal anlamları keşfederek, bu araştırmada uzun bir yolculuğun sonucu olarak onun Ugarit tanrısı Kothar olduğunu ve onun aynı zamanda söz konusu coğrafyanın başka tanrılarının özellikleriyle senkretize edilmiş olabileceğini göstermeye çalıştım. Kuşkusuz, bu yanıt yalnızca mitolojik bir figürün kökenine, 'kimliği'ne ilişkin bir yanıt değildir. Bu aynı zamanda çeşitli kültürlerin tarihine ya da farklı toplulukların dinsel kimlik sorunlarına verilebilecek bir yanıttır.

Kitap Dersim'in dinsel tarihiyle ilgili olduğundan, -kimlik sorunlarıyla ilgili yerde söyleyeceklerimi dışında- buradaki tespitler hiç değilse Dersim'deki Raa Haq inançlarının tarihi, yörede yaşatılan

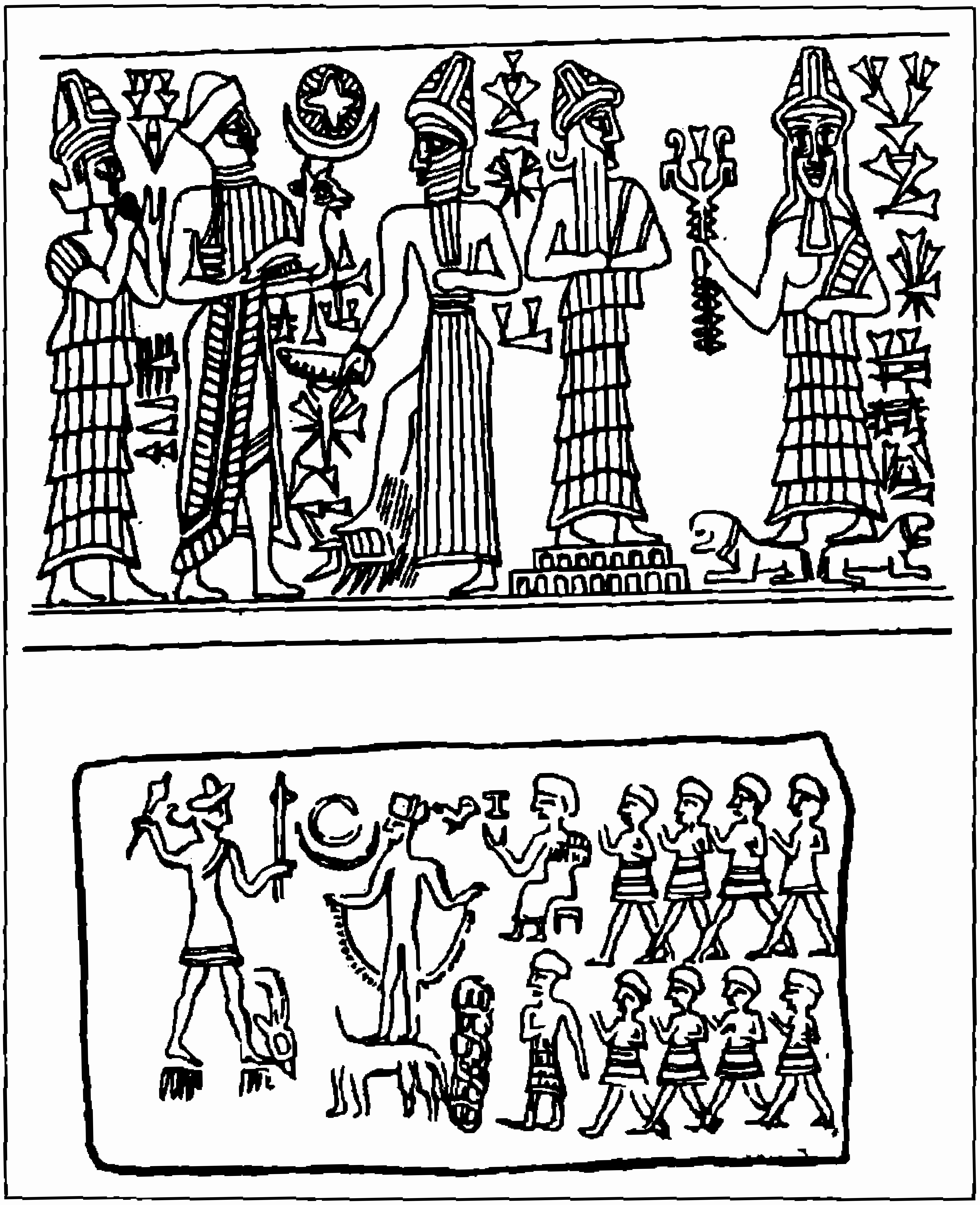
bu figürün dinsel konumu ve farklı kültürlerde edinebileceği özellikler bağlamında değerlendirilmelidir. Her ne kadar araştırmanın ağırlık noktası, Hızır'ın kökeni ve onunla ilgili inançların, öykülerin analizine ayrılmışsa da, buna parallel olarak Dersim'de edindiği özel konum da irdelenmiştir. Bu bağlamda, onun Dersim'deki senkretik konumuna dair kimi ipuçlarına değindiğimi tekrar belirtmek isterim. Sözgelimi, Xızır adına Dersim'de tutulan oruç süresi Êzdilerde ve Ehl-i Haklarda olduğu gibi üç günle sınırlı iken -ki bunun Zerdüştiliğe dayandığını belirtmiştim-, Nusayrilerde olduğu gibi o bazen Ali'yle özdeşleştirilen ve genellikle de 'uzaklaşan tanrı'nın *(deus otiosus)* bıraktığı boşluğu dolduran somut bir tanrı konumundadır. Yine, onun adına yapılan kutlama ile bu kutlamanın arefesinde tutulan orucun Şubat ayına denk düşmesinin, tanrı Mithra adına (Mehr) Ermenilerde yapılan kutlamayla bir ilgisi olabileceğine işaret etmiş olmam da, Dersim'deki Xızır kültünün senkretik özelliğini göstermektedir. Hızır böylece çeşitli coğrafyalar ve kültürler arasında bir etkileşimin konusu olduğundan, onun Dersim'deki özgünlüğünü de, sanıldığının aksine yörede aldığı bu senkretik biçimde aramak gerekir.



Timsahlar üzerinde Tanrı Horus (Mısır).



Tanrıça Durga'nın Arslan üzerinde Tasvir edildiği bir resim.



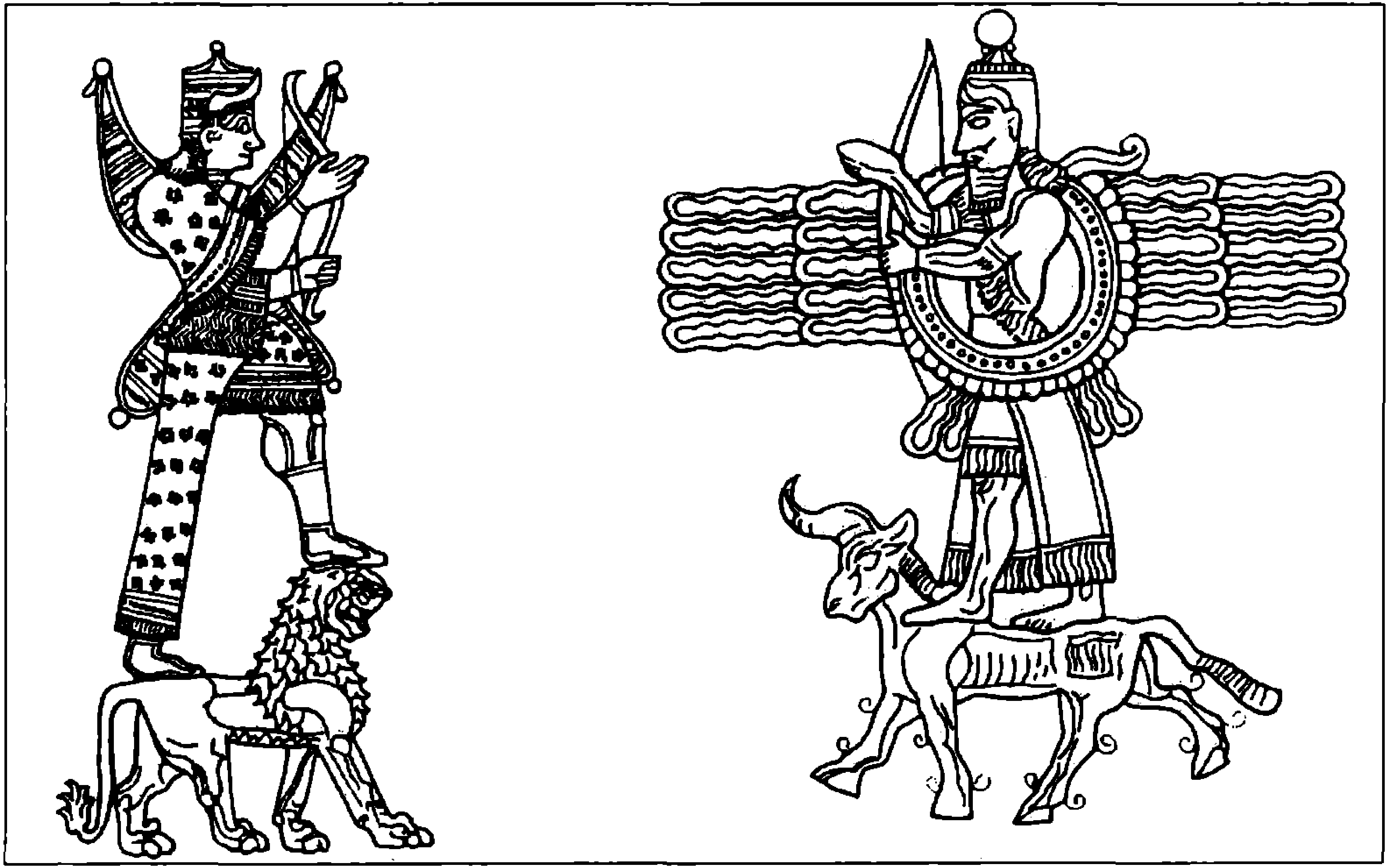
Batı Asya Silindir Mühürleri (Ward 1910).



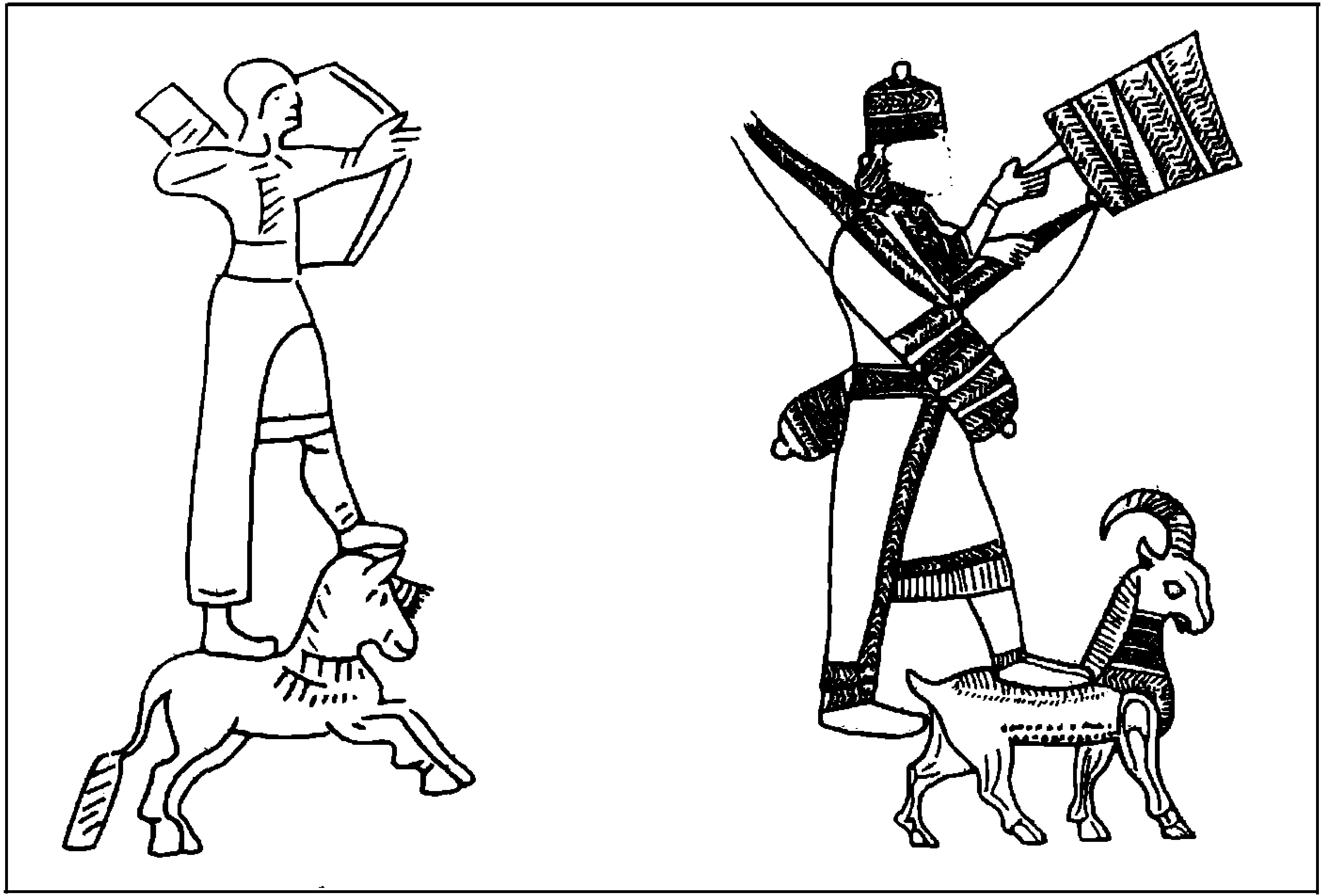
British Museum'daki Qadeş steli.



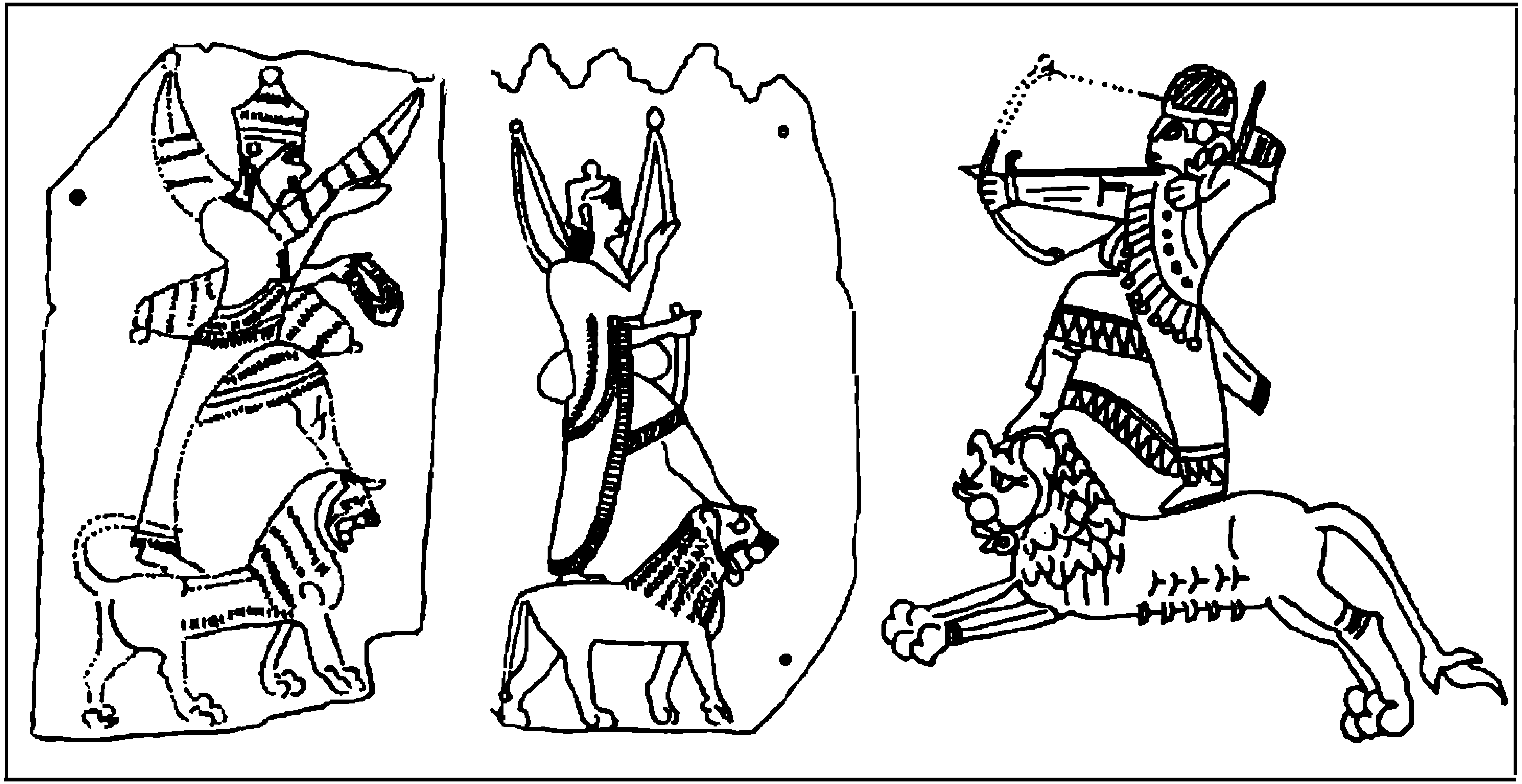
Tunus'da El Djem Müzesinde Bulunan Dionysus Mozaiği.



Değişik Hayvanlar Üzerinde Tasvir Edilen Urartu Tanrıları.
(Berghe, L. V. -De Meyer, L. 1983).



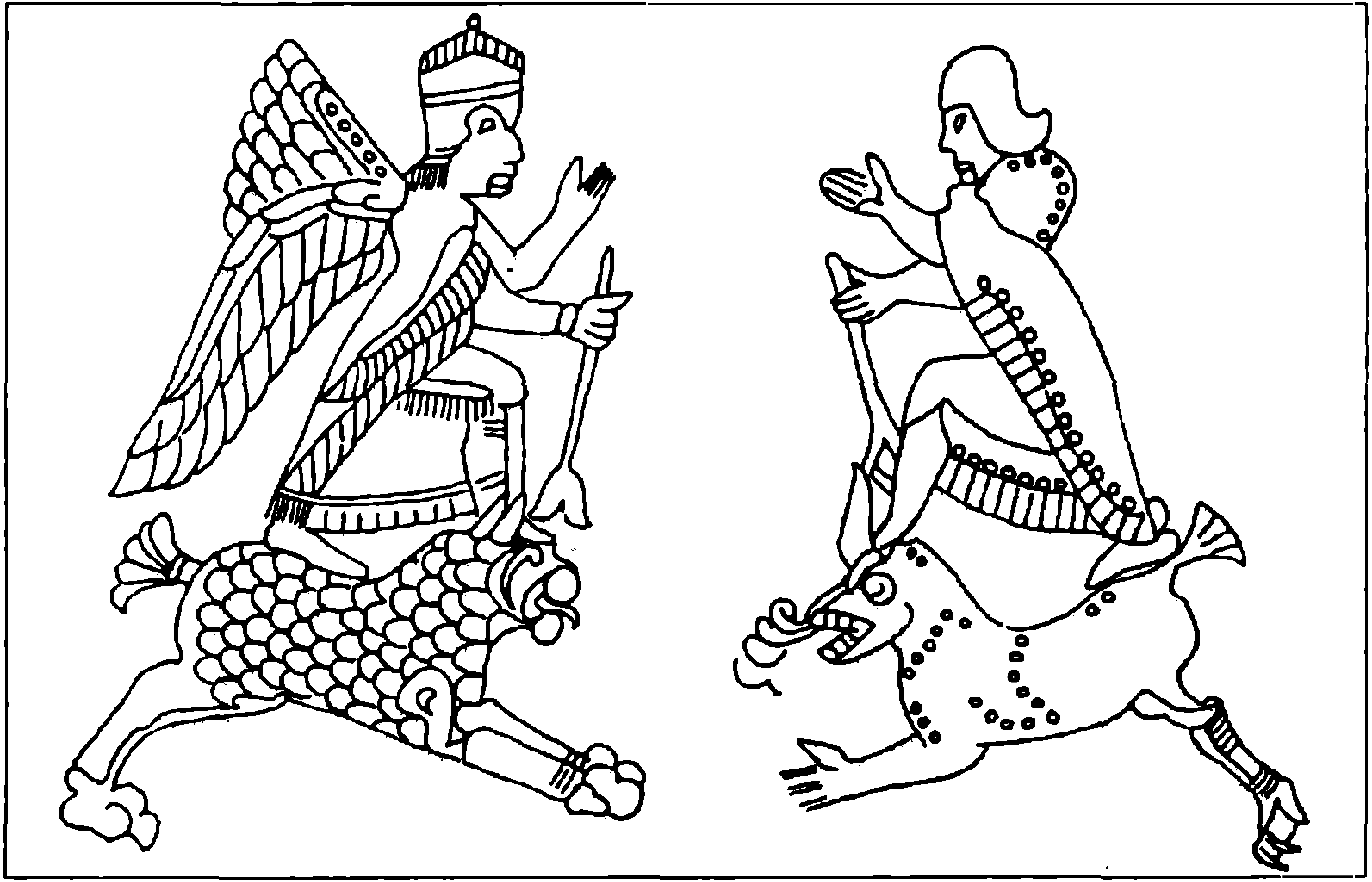
Değişik Hayvanlar Üzerinde Tasvir Edilen Urartu Tanrıları.
(Berghe, L. V. -De Meyer, L. 1983).



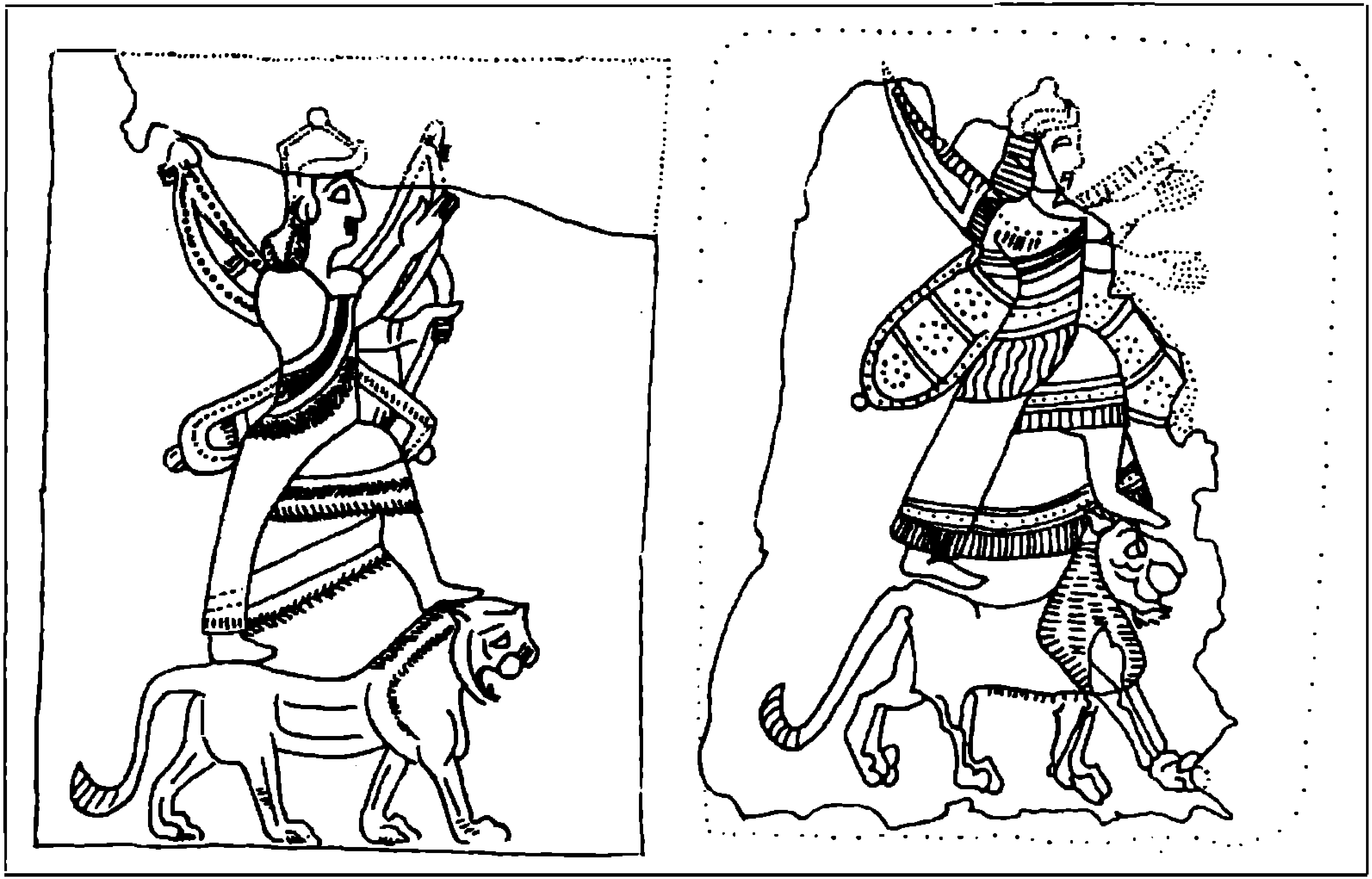
Urartu Tanrılarından Haldi (Taşyürek 1978).



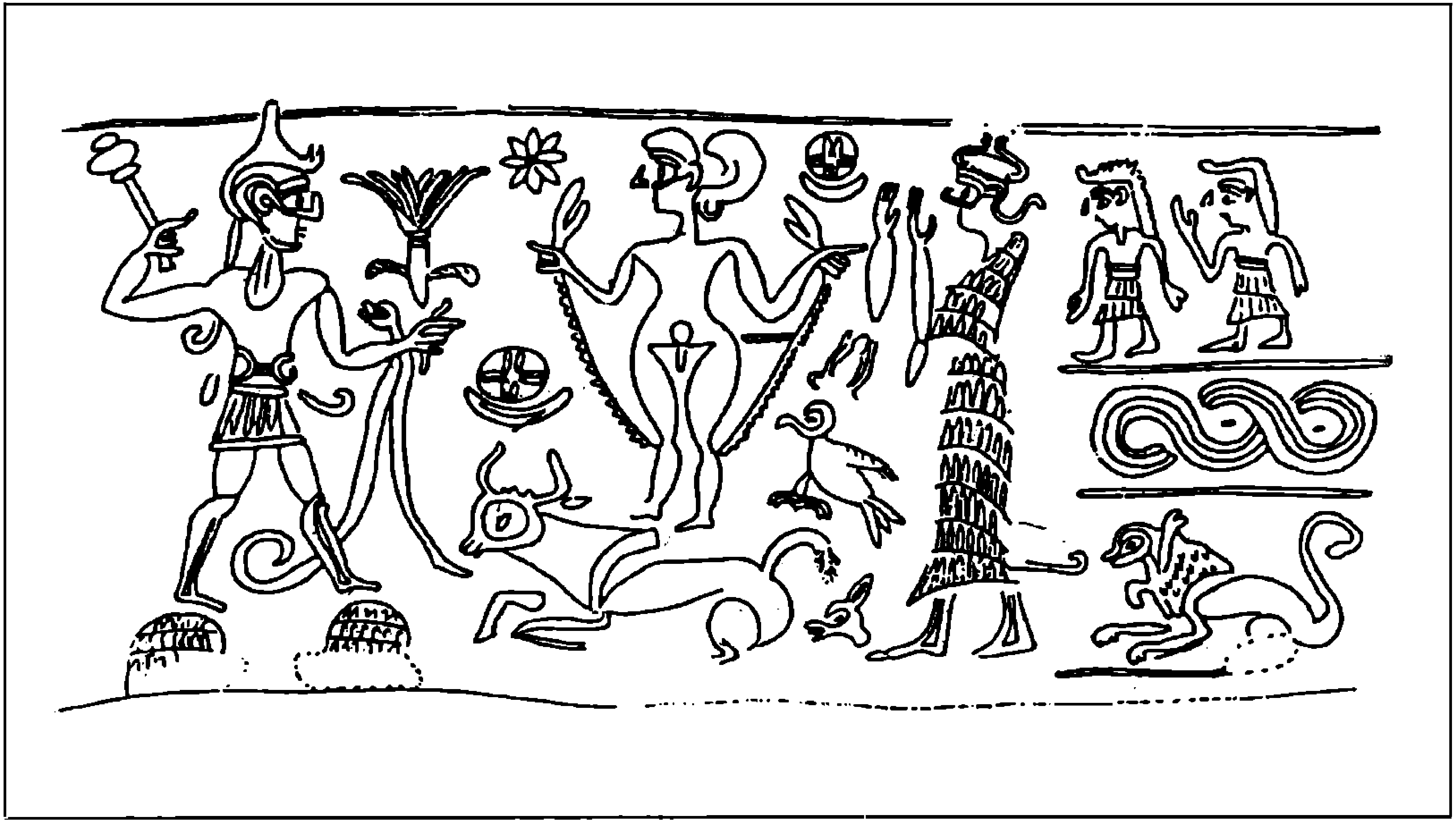
Urartu Tanrılarından Haldi (Taşyürek 1978).



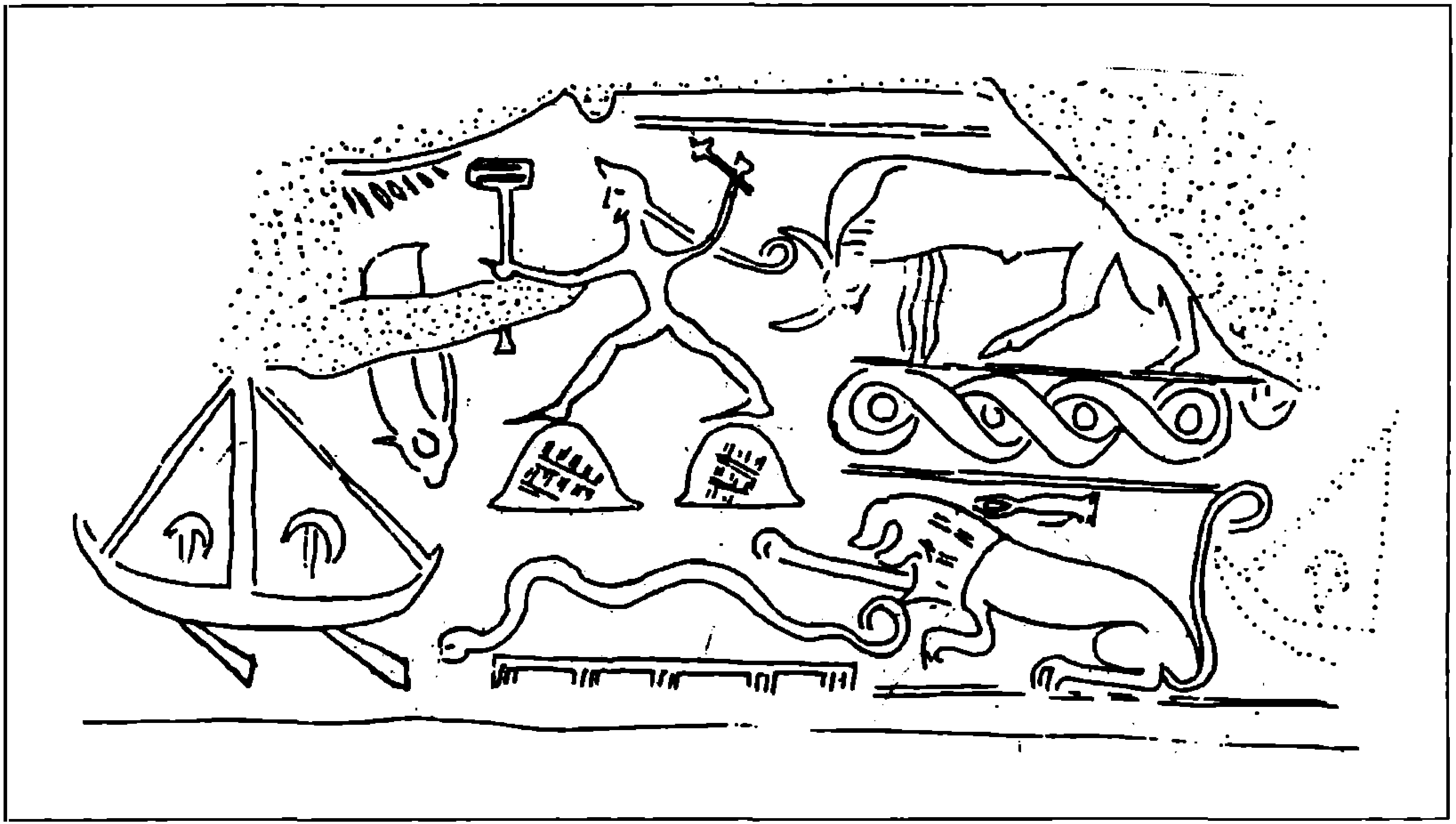
Urartu Tanrılarından Haldi (Taşyürek 1978).



Urartu Tanrılarından Haldi (Taşyürek 1978).

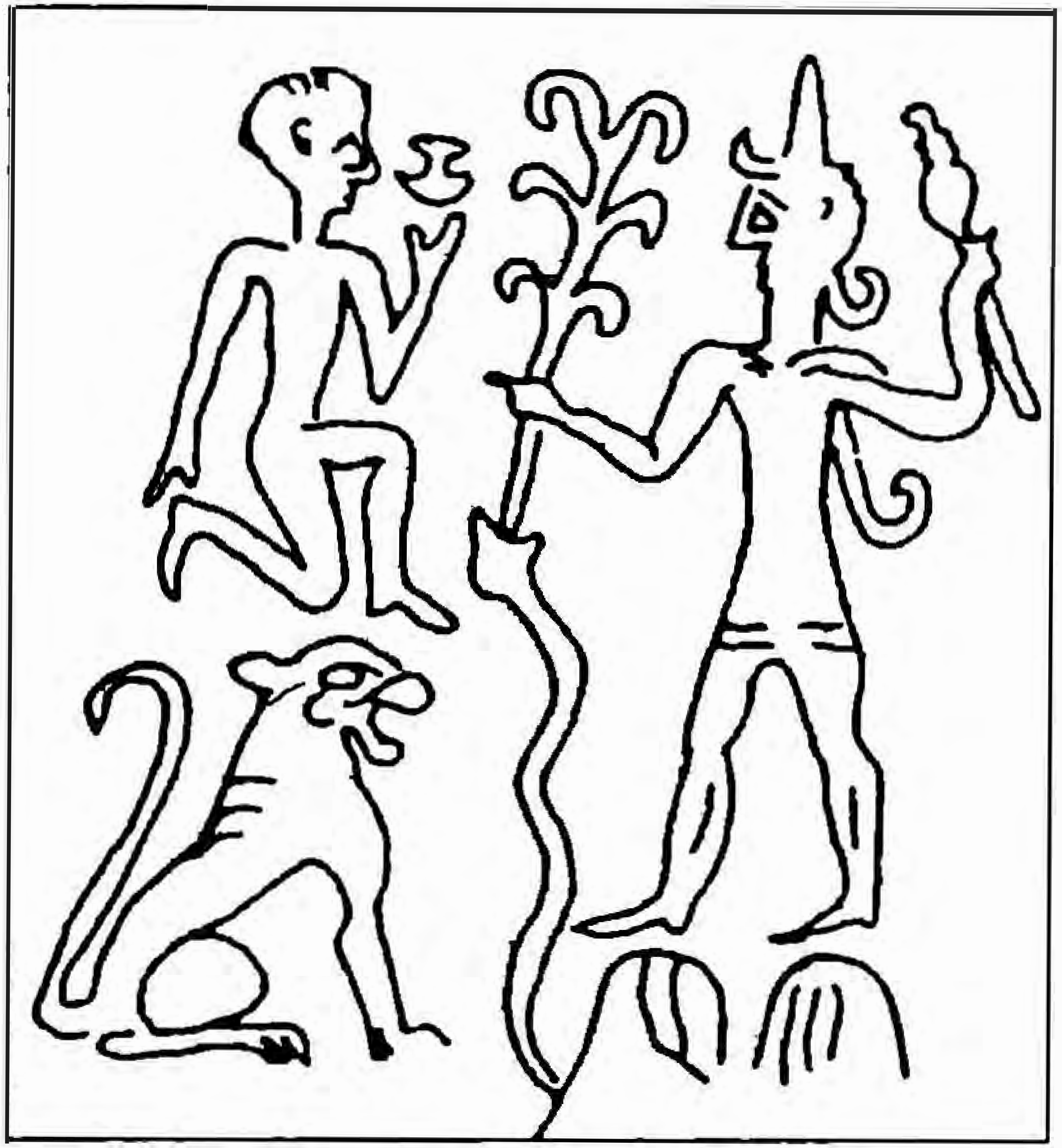


(Dijkstra 1991)



(Dijkstra 1991)



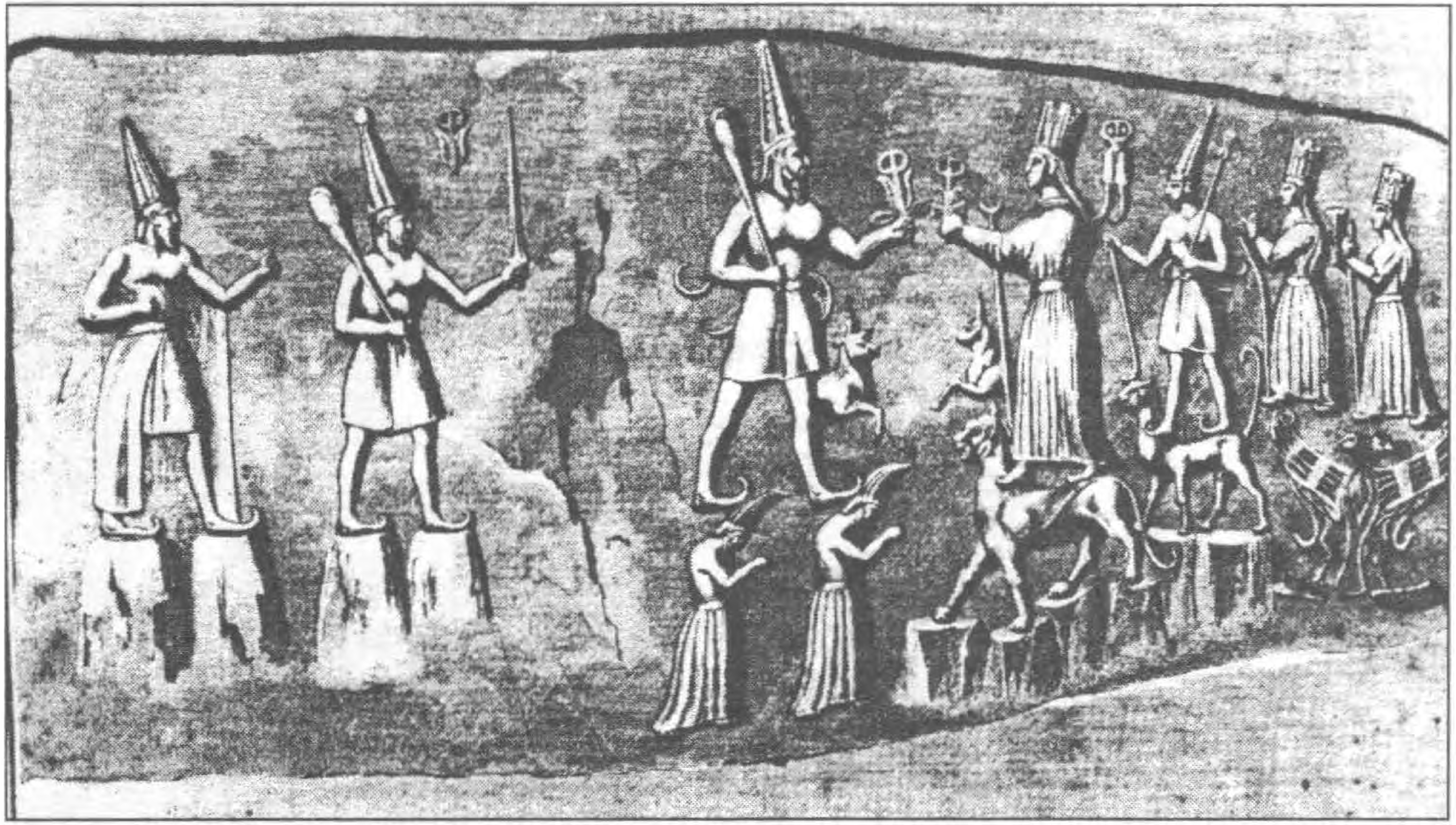


Ahameniş (Pers) dönemine ait bir silindir mühürü.
Arslan üzerinde bir kral. (Ghirshman 1963).

(Dijkstra 1991)



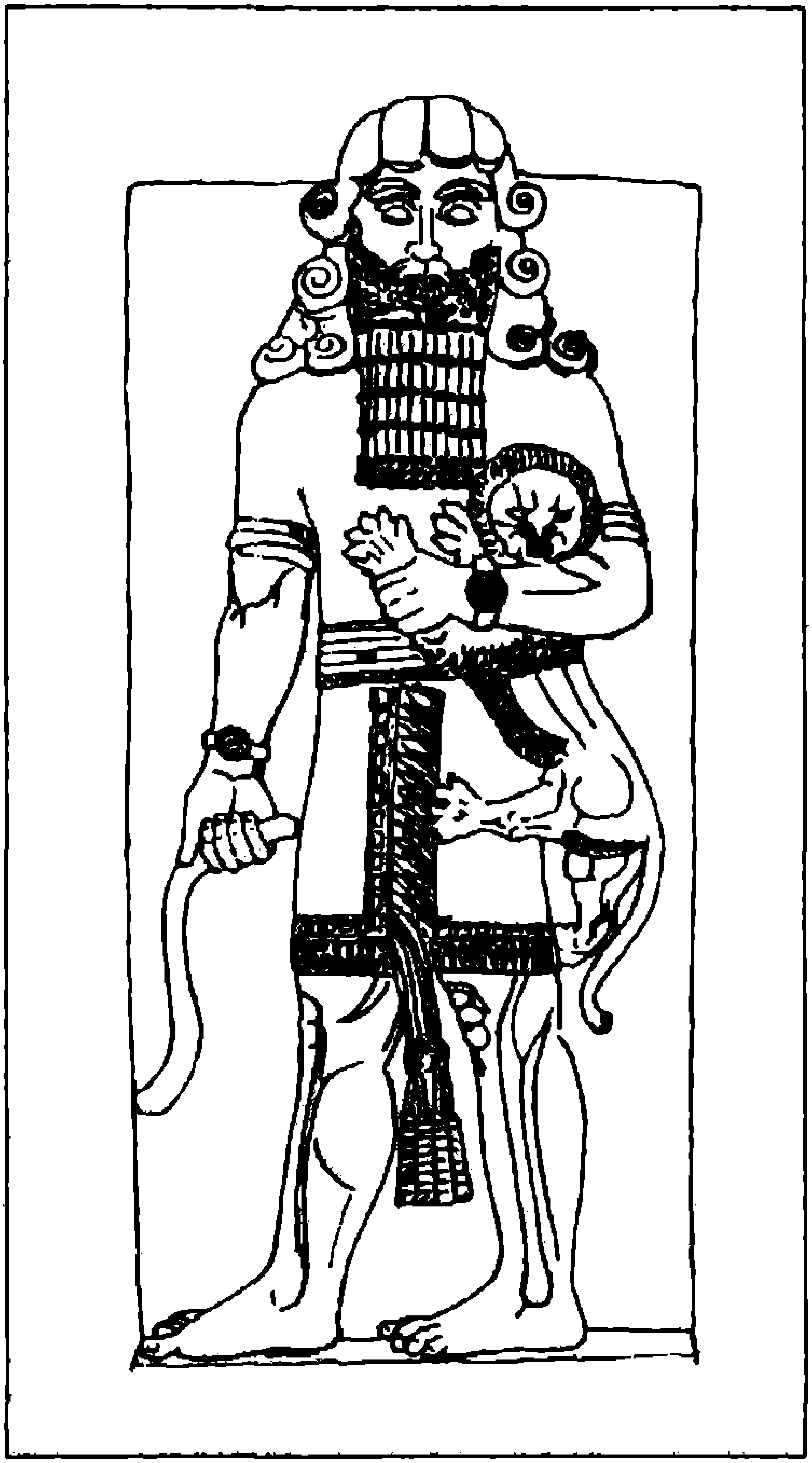
14. yy.'a ait İbranice Kitab-ı Mukaddes'den
(Cooper 1984).



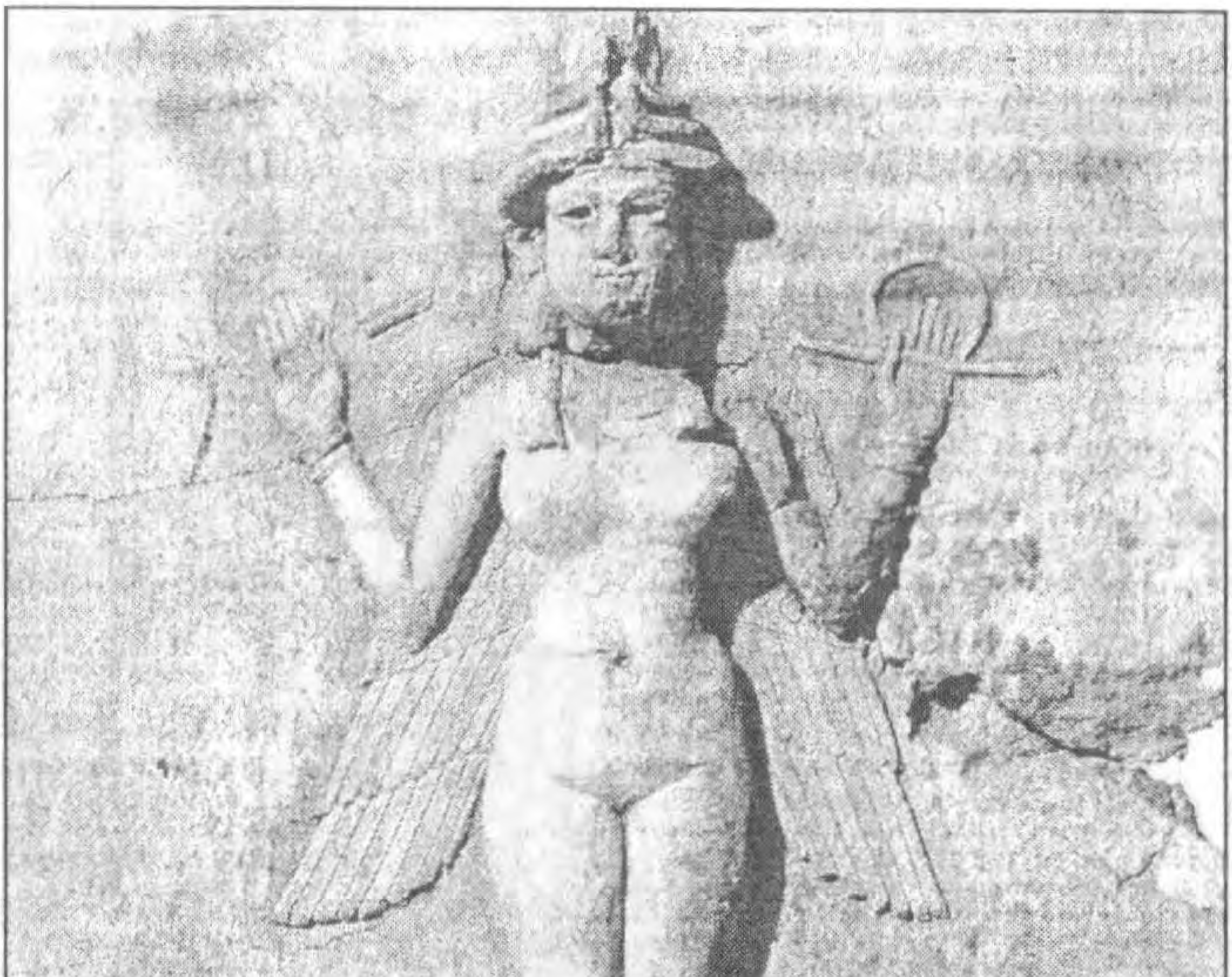
Yazılıkaya'daki Rölyef
(Charles Texier Description de L'Asie Mineure I).



Iştar Tasviri (Çizim) (Madhloom 1970).



Gılgameş Tasviri Rölyef (Madhloom 1970).



Lilith Rölyefi



Tanrıça Iştar.



Kurt benzeri bir hayvana binmiş bir köylü (Avrupa) (Maxwell-Stuart 2001).

BİBLİYOGRAFYA

Achtemeier, Paul [general editor] (1985) *Harper's Bible Dictionary*, New York: Harper San Francisco

Ackerman, Phyllis (1938) 'Some Problems of Early Iconography', *A Survey of Persian Art, From Prehistoric Times to the Present*, Vol. I (Text), editör Arthur Upham Pope, assistant editor P. Ackerman, London and New York: Oxford Univ. Press

AD. (*The Assyrian Dictionary*), Part II -M- 1977
AD. (*The Assyrian Dictionary*), Vol. VI, Germany, 1956
AD. (*The Assyrian Dictionary*), Vol. X, Part II, Glückstadt

Adontz, Nicholas (1970) *Armenia in the Period of Justinian* , translated with partial revisions a bibliographic notes and appendices by Nina G. Garsoian, Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation

Affifi, A. E. (1975) *Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi* , çev. Mehmet Dağ, Ankara: AUIF. yayınları

Ahmed, Salahuddin (1999) *A Dictionary of Muslim Names*, London: Hurst and Company

Ahmed, Sami Said (1975) *The Yazidis. Their Life and Beliefs* , Florida: Field Researches Projects

Akar, Hüseyin (1998) *Dersim-Civarik: İki Uçlu Yaşam* . İstanbul: Peri yayınları

Akay, Hasan (1988) *İslami Terimler Sözlüğü* , İstanbul: İslam Bilgi Merkezi yayınları

Akpınar, Turgut (1994) 'Yezidiler Şeytana mı Tapar?', *Tarih ve Toplum* , sy. 131, Kasım 1994

Aksoy, Bilal (2000a) 'Dersim'de Yer Adlarının Kökeni-II', *Munzur*, sy.2
Aksoy, B. (2000) 'Dersim'de Yer adlarının Kökeni -I', *Munzur*, sy. 1
Aksoy, B. (1987) *Çağdaş Bilimlerin Işığında Nuh'un Gemisi ve Tufan*, Ankara: İnsanlık Yolu yayınları
Aksoy, B. (1985) *Tarihsel Değişim Sürecinde Tunceli* , C. I, Ankara

Aksoy, Gürdal (2004a) 'Ertuğrul Danık'ın Dersim İnançları Hakkındaki Makalesi Üzerine', http://f24parsimony. Net/forum589191/messages/44919. Htm (16 Mart 2004, www.rizgari.com)
Aksoy, G. (2004 'Munzur'un Sırr-ı Kerameti Üzerine. Bir Söylencenin Analizi İçin Bazı Notlar', http://f24. Parsimony. Net/cgi-bin/archiv-viev.cgi? Nummer=58919&=342 (14 Şubat 2004, www.rizgari.com)
Aksoy, G. (2002) 'Tarih ve Coğrafya Bağlamında Dersimli Alevi Kürtlerin Toplumsal ve Kültürel Şekillenişi Üzerine Notlar', http://f.24. Parsimony. Net/cgi-bin/archiv-view-cgi?Nummer=58919&Seite=118 (13 Temmuz 2002, www.rizgari.com).
Aksoy, G. (2001) 'Dersim İdeolojisi. Asi Bir Tarihin Dinsel Arka Planı , *Munzur*, sy. 6
Aksoy, G. (2000a) 'Mithra'dan Bava Duzgın'a. Dersim'de Antik Dönem İnançlarının Sürekliliği Üzerine', *Munzur*, sy. 2
Aksoy, G. (2000) 'Hızır Hazır Nazır! İlahi Bir Figür Olarak Hızır, Tarihsel Kaynakları ve Dersim Alevi İnançlarındaki Yeri', *Munzur*, sy. 1
Aksoy, G. (1998a)*Bir Söylence Bir Tarih Newroz*, Ank: Yurt Kitap-Yayın
Aksoy, G. (1998) *Aşkın Sonu mu* ? , Ankara: Yurt Kitap-Yayın

Aksoy, G. (1996) *İnsan, Kültür ve Uygarlık*, İstanbul: Avesta yayınları
Aksoy, G. (1993) *Hieros Gamos. Tanrı Baba Üzerine Notlar*, İstanbul: Zagros yayınları
Aksoy, G. (1991) *Kürt Dili ve Söylenceleri Üzerine İncelemeler*, C. I, Ankara: Öteki yayınevi

Akurgal, Ekrem (1987) *Anadolu Uygarlıkları*, İstanbul: Net Turistik yayınlar
Akurgal, E. (1967) 'Urartu', *EWA* . Vol. XIV, Milan

Albright, W. F. (1954) 'Dwarf Craftsmen in the Keret Epic and Elsewhere in North-West Semitic Mythology', *Israel Exploration Journal*, Vol. 4, No. 1
Albright, W. F. (1919) 'The Mouth of the Rivers', *AJSLL*. Vol. XXXV, No. 4

Alexander, Robert L. (1993) 'The Storm-God at Yazılıkaya: Sources and Influences', in *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and Its Neighbours (Nimet Özgüç'e Armağan)*, ed. by E. Porada-T. Özgüç, Ankara: TTK. Basımevi
Alexander, R. L. (1968) 'The Mountain-God at Eflatun Pınar', *Anatolica, N*o. II

Alpman, Adil (1998) '*Anadolu'da Hurriler', III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum* 16-22 Eylül 1996, yayına hazırlayanlar; Sedat Alp-Aygül Suel, Ankara

Alster, Bendt (1995a) 'Tigris'. DDDB. Leiden: Brill
Alster, B. (1995) 'Tammuz', DDDB. Leiden: Brill
Alster, B. (1972) *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth*, Copenhagen: Akademisk Forlag

Ananikian, Mardiros H. (1962) 'Armenian Mythology', *The Mythology of All Races*, Vol. VII, New York: Cooper Square Publishers, Inc.
Ananikian, M. H. (1908) 'Armenia (Zoroastrian)', ERE. Vol. I

Andrews, Peter Alford (1992) *Türkiye'de Etnik Gruplar*, çev. Mustafa Küpüsoğlu, İstanbul: Ant yayınları

Ann, Martha-Imel, Dorothy Myers (1993) *Goddess in World Mythology*, Santa Barbara: ABC-CLIO

Archi, A. (1993) 'The God in Anatolia', in *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and Its Neighbours (Nimet Özgüç'e Armağan)*, ed. by E. Porada-T. Özgüç, Ankara: TTK. Basımevi

Arıkan, Yasemin (1998) 'Hitit Dualarında Geçen Bazı Tanrı Adları', *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum 16-22 Eylül 1996*, yayına hazırlayanlar; Sedat Alp-Aygül Suel, Ankara

Aroutunian, Diana-Aroutunian, Susanna (1995) *Armenian-English/English-Armenian (Hippocrene Concise Dictionary)*, New York: Hippocrene Books

Arrian (1976) *History of Alexander and Indica* I, translated by P. A. Brunt. London: William Heinemann Ltd.

Arseven, Celal Esad (1975) 'Ateş tapınağı', *Sanat Ansiklopedisi*. C. I, İstanbul: MEB.

Arsunar. Ferruh (1937) *Tunceli-Dersim Halk Türküleri ve Pentatonik*, İstanbul: Resimli Ay matbaası

Aşan, Veli (2001) 'Tahtacılarda Cenaze Törenleri', in *Aleviler/Alewiten*, C. 2/Band 2, *İnanç ve Gelenekler/Glaube und Traditionen*, Hamburg: Deutches Orient-Instituut

Asatrian, Garnik S. (1996) 'Dımılı', *EIr*. Vol. VII

Astour, Michael C. (1965) *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaen Grece*, with a foreword by Cyrus H. Gordon, Leiden: Brill

Ateş, Ali Osman (1996) *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve adetleri*, İstanbul: Beyan yayınları

Atiya, Aziz S. (1968) *A History of Eastern Christianity*, London: Methuen & Co. Ltd.

Avalos, Hector (1995) *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, Atlanta: Scholars Press

Aubet, Maria Eugenia (2001) *The Phoenicians and the West. Politics, Colonies, and Trade*, translated from Spanish by Mary Turton, second edition, Cambridge: CambridgeUniv. Press

Awn, Peter J. (1988) 'Sufism', ER. Vol. 14

Azarpay, Guitty (1968) *Urartian Art and Artifacts. A Chronological Study*, Los Angeles: Univ. of California Press

Baer, Eva (1969) 'A Group of Seljuq Figural Bas Reliefs', *Oriens*, Vol. 20, 1967

Bammasberger, A. (1988) *Die Laringaltheorie und Rekonstrucktion des Indogermanischen Laut- und Formensystems*, Heidelberg: Carl Winter

Baramki, Dimitri (1961) *Phoenicia and the Phoenicians*, Beirut: Khayats

Baran, Mamo (2002) *Koçgiri/Kuzeybatı Dersim*, İstanbul: Tohum Basım Yayın

Baran, Volkan (2005) 'Bava Duzgı Efsanesinin Doğrusu Hangisi?', *Munzur*, sy. 21, yıl 6, 2005/1.

Baring, A. -Cashford, J. (1993) *The Myth of the Goddess. Evolution of an Image*, Arkana: Penguin Books

Barnett, R. D. (1980) 'A Winged Goddess of Wine on an Electrum Plaque', *An. St.* Vol. XXX

Barthold, Wladimir (1970) 'Tacik', *İA.* C. 11

Barthold, W. (1956) *Four Studies on the History of Central Asia*, trans. From the Russian by V. and T. Minorsky, Vol. I, Leiden: Brill

Basset, Rene (1917) 'Nusairis', *ERE.* Vol. 9

Baumgarten (1981) *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden: Brill

Bausani, Alessandro (1975) *The Persians. From the Earliest Days to the Twentieth Century*, London: Elek Books Limited

Bausani, A. (1965) 'Gabr', *EI.* Vol. II, new edition, Leiden

Bayrak, M. Orhan (1982) *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu*, İstanbul: Remzi Kitabevi

Beckman, Gary (1988) 'Herding and Herdsmen in Hittite Culture', *Documentum Asiae Minoris Antiquae, Fesschrift fur Heinrich Otten, zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz

Belli, Oktay (1986) 'Urartu Kalelerindeki Anıtsal Kaya İşaretleri', *AA*. VII

Belli, O. (1979) 'Urartular'da Totemcilik Sorunu', *AA*. Vol. VII

Belli, O. (1978) 'Urartu Sanatının Sosyo-Ekonomik Açıdan Eleştirisi Üzerine Bir Deneme', a*A*.Vol.VI

Belli, O.-Kavaklı, E. (1981) 'Çivi Yazılı İki Urartu Asası', *AA*. VII,1979

Benekay, Yahya (1963) 'Samandağı'ndaki Ejderha', *Hayat Mecmuası*, sy. 11,7 Mart 1963

Bender, C. (1993) *Kürt Uygarlığında Alevilik*, İstanbul: Kaynak Yayınları

Benveniste, Emile (1929) *The Persian Religion*, Paris: Libraire Orientaliste Paul Geuthner

Benwell, Gwen-Waugh, Arthur (1961) *Sea Enchantress. The Tale of the Mermaid and Her Kin*, Watford:Hutchinson of London

Berger, Albrecht (2002) 'Die Alten Viten Des Heiligen Mamas von Kaisareia. Mit einer Edition der Vita BHG 1019*', *Analecta Bollandiana*, Tome 120, Decembre 2002

Berghe, L. V. - De Meyer, L. (1983) *Urartu. Een Vergeten Cultuur uit het Bergland Armenie*: Gent

Bernbaum, E. (1990) *Sacred Mountains of the World*, Hong Kong: Sierra Club Books

Berthels, E. (1977) 'İran (Yeni İran Edebiyatı)', *İA*. C. 5/II

Bezirci, Asım 91986) *Pir Sultan*, İstanbul: Say yayınları

Bibby, Geoffrey (1969) *Looking for Dilmun*, New York: Alfred A. Knopf

Bilgin, M. Siraç (1997) *Proto-Kürt Bir Peygamber Zerdüşt*, Stockholm: Wêşanen Enstîtûya Kurdi

Bilgin, M. Siraç (1996) *Aryan Mitolojisi. Yazatalar ve Homa*, İstanbul: Doz Basım-Yayın Ltd.

Bing, J. D. (1985) 'Sissu/Issus, and Phoenicians in Cilicia', *AJAH*. Vol. 10, No. 2

Birdoğan, Nejat (1995) *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi, Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*, İstanbul: Mozaik yayınları

Birge, John Kingsley (1937) *The Bektashi Order of Dervishes*, Hartford Seminary Press Bristol

Bittel, Kurt (1970) *Hattusha. The Capital of the Hittites*, New York: Oxford Univ. Press

Bittel, K. (1956) 'Kappadokya'da Bulunan Bir Ateş Sunağı', *TAD*. VI-2, Ankara: Maarif basımevi

Black-Michaud, Jacob (1986) *Sheep and Land. The Economicks of Power in a Tribal Society*, Cambridge:Cambridge Univ. Press

Blake, E. C. - Edmons, A. G. (1982) *Biblical Sites in Turkey*, İstanbul

Blau, Oskar (1992) 'Dusik Kürtleri', çev. Seyfi Cengiz, *Desmala Surê*, amor 2, Nisane 1992

Bloomfiled, Maurice (1910) 'Cerberus', *ERE*. Vol. 3

Bodenheimer, F. S. (1960) *Animal and Man in Bible Lands*, Leiden: E. J. Brill

Boratav, Pertev Naili (1973) *100 Soruda Türk Folkloru, Türk Halk Bilimi II*, İstanbul: Gerçek yayınevi
Boratav, P. N. (1967) 'Türklerde Hızır', *İA*. C. 5/I

Borgeaud, P. (1988) *The Cult of Pan in Ancient Greece*, translated by Kathleen Atlas and James Redfield, Chicago: Univ. of Chicago Press

Bossert, H. Th. (1948) 'Mısır Panteonunda Hitit Tanrıları', *III. TTK. Ankara 15-20 Kasım 1943, Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara: TTK. Basımevi

Bosworth, C. E. (1987) 'Arzenjan', *EIr*. Vol. II

Bourguignon, Erika (1979) *Psychological Anthropology. An Introduction to Human Nature and Cultural Differences*, USA: Holt, Rinehart and Winston

Boyce, Mary (1996) 'Dog (in Zoroastrianism)', EIr. Vol. VII
Boyce, M. (1996) 'Death', *EIr.* Vol. VII
Boyce, M. (1993) 'Corpse', *EIr.* Vol. VI
Boyce, M. - Grenet, F. (1991) *A History of Zoroastrianism*, Vol. III, Leiden: Brill
Boyce, M. (1989) 'Åtas', *EIr.* Vol. 3
'Boyce, M. (1984) *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London: Routledge & Kegan Paul
Boyce, M. (1975) 'On the Zoroastrian Temple of Fire', *JAOS*. 95
Boyce, M. (1966) 'Åtas-Zôhr and Åb-Zôhr', *JRAS*. 1966, Parts 3 & 4

Brown, John Pairman (1965) 'Kothar, Kinyras and Kythereia', *Journal of Semitic Studies*, Vol. X, edited by C. F. Beckingham,
Brown, J. P. (1968) *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, edited with and notes by H. A. Rose, Holland: Frank Cass and Co. Ltd.

Van Bruinessen, Martin (2000) *Kürtlük, Türklük, Alevilik, Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, İstanbul: İletişim yayınları
Van Bruinessen, M. (1996) 'Aslını İnkar Eden Haramzededir. Alevi Kürtlerin Etnik Kimliği Üzerine Tartışma', çev. Özgür Gökmen, *Birikim*, Ağustos 1996, sy. 88
Van Bruinessen, M. (1992) *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. N. Kıraç, B. Peker, L. Keskiner, H. Turansal, S. Somuncuoğlu, L. Kafadar, İstanbul: İletişim
Van Bruinessen, M. (1991) 'Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and Various Avatars of a Running Wall', *Turcica* XXI-XXIII
Van Bruinessen, M. (ty) *Ağa, Şeyh ve Devlet*, çev. Remziye Arslan, Ankara: Özge yayınları

Bryer, A. A. M. (1969) 'A Byzantine Family: The Gabrades', *Historical Journal (University of Birmingham)*, Vol. XII, No. 1

Buchner, V. F. (1957) 'Mecus', *İA*. C.7: MEB.

Buck, Carl Darling (1949) *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago: The Univ. of Chicago Press

Budge, E. A. Wallis (1988) *From Fetish to God in Ancient Egypt*, New York: Dove Publications

Buğday, Korkut M. [ed.] (1996) *Evliya Çelebis Anatolienre ise. Aus dem dritten band des Seyahatname*, edition, ubersetzung und kommentar von K. M. Buğday, Leiden: Brill

Bulut, Süha (1996) *Arkeolojiden Demirci Kawa'ya Işık*, Komal-Basım-Yayım-Dağıtım

Bumke, Peter (1997) 'Dersim'de Kızılbaş Kürtler. Marjinalite (Aykırılaşma) ve Rafizilik', çev. Müzeyyen Güzelgün, *Alevilik ve Kürtler*.

Van Buren, E. Douglas (1943) 'Mountain-Gods', *Orientalia*, Vol. 12
Van Buren, E. D. (1933) *The Flowing Vase and the God with Streams*, Berlin: Hans Schoetz and Co. Verlagsbuchhandlung

Burford, Alison (1972) *Craftsmen in Greek and Roman Society*, general editor: H. H. Scullard, London: Cornell University Press

Burkert, Walter (1987) *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Massachussets and London: Univ. of California Press

Burkert, W. (1979) *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press

Burn, A. R. (1930) *Minoans, Philistines, and Greeks BC. 1400-900*, ed. by C. K. Ogden, London: Kegan Paul

Burney, Charles (1993) 'The God Haldi and The Urartian State', in *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and Its Neighbours (Nimet Özgüç'e Armağan)*, ed. by E. Porada-T. Özgüç, Ankara: TTK. Basımevi

Burney, C. H. (1957) 'Urartian Fortress and Towns in the Van Region', *An. St*. Vol. VII

Burney, C. A. -Lawson, G. R. J. (1958) 'Urartian Reliefs at Adilcevaz, on Lake Van, and a Rock Relief from the Karasu, Near Birecik', *An. St*. Vol. VIII

Caferoğlu, Ahmet (1962) 'Azerbaycan Onomastiğinde 'Ağa', *Nemeth Armağanı*, Hazırlayanlar: Janos Eckmann, Agâh Sırrı Levend, Mecdut Mansuroğlu, Ankara: TDK yayınları

Campbell, Joseph (1992) *Batı Mitolojisi. Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge Kitabevi yayınları

Campbell, Leroy A. (1968) *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden: E. J. Brill

Canaan, Taufik (1927) *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, London: Luzac & Co.

Carnoy, A. J. (1921a) 'Zoroastrianism', *ERE*. Vol. 12

Carnoy, A. J. (1921) 'Yezidis', *ERE*. Vol. 12

Carnoy, A. J. (1918) 'The Iranian Gods of Healing', *JAOS*. Vol. 38

Carnoy, A. J. (1916) 'Iranian Views of Origins in Connection with Similar Babylonian Beliefs', *JAOS*. Vol. 36

Çarpenter, E. (1920) *Pagan and the Christian Creeds. Their Origin and Meaning*, London: George Allen and Untwin Ltd.

Carriere, A. (1899) *Les Huit Sanctuaries de L'Armenie Payenne, D'Apres Agathange et Moise de Khoren*, Paris: Ernest Leroux
Casartelli, L. C. (1920) 'Soul (Iranian)', *ERE*. Vol. XI

Cengiz, Daimi (1996) 'Kızılbaş Kırmançlar'ın (Zazalar) Geleneksel İnancında Hızır Kültü', *Pir*, yıl 2, sy. 5, 15 Nisan 1996

Cengiz, Seyfi (2003) 'Kal-u Bal'dan Beri (Dersim-Zaza Tarih Tezi)', http://home. Arcor. De/mazlumkaya/türkçe/makaleler/seyficengiz. Htm
Cengiz, S. (1994) 'Dersim'in Doğuşu', *Desmala Süre*, Haziran 1994, more 12/2

Cengiz, Yusuf (1985) *Her Yönüyle Tunceli*, yb.

Chaumont, M. L. (1987) 'Armenia and Iran (The pre-Islamic period)', *EIr*. Vol. II
Chaumont, M. L. (1985) 'Anahid (The Cult and Its Diffusion)', *EIr*. Vol. I

Charachidze, George (1981) 'The Religion and Myths of Armenia', *Mythologies* Vol. I, completed by Yves Bonnefoy, trans. under the direction of W. Doniger, Chicago and London

Chater, Melville (1997) 'Kürdistan'ın Kızılbaş Aşiretleri', çev. Z. Avşar, *Alevilik ve Kürtler*, haz. M. Bayrak

Chebel, Malek (1995) *Dictionnaire des Symbols Musulmans, Rites, Mystique et Civilization*, Paris: Albin Michel

Chelhod, J. (1978) 'Kabila', *EI*. Vol. IV

Choksy, Jamsheed K. (1999) 'Fasting (Among Zoroastrians, Maniec-hean and Bahais)', *EIr*. Vol. IX

Clay, A. T. (1912) *Personal Names form Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period*, New Haven: Yale Univ. Press

Close, Charles-Burrard, Sidney etc. (1930) 'Nomenclature in the Ka-rakoram: Discussion', *Geographical Journal* 76, Issue 2 (Aug.)

Cohn, Robert L. (1987) 'Sainthood', *ER*. Vol. 13

Colledge, Malcolm A. R. (1986) 'Interpretatio Romana: the Semitic Populations of Syria and Mesopotamia', *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, edited by Martin Henig and Anthony King, Ox-ford: Oxford Univ. Committee for Archeology

Collon, Dominique (1972) 'The Smiting God. A Study of a Bronze in the Pomerance Collection in New York', *Levant* Vol. IV

Comerd, Munzir (1998) 'Dersim inancında Hızır', *Ware*, amor 12, Pa-ize Virene
Comerd, M. (1997) 'Dersim inancında Duzgin', *Ware*, amor 11
Comerd, M. (1996) 'Dersim inancında Kureş', *Pir*, sy. 5

Comte, Fernand (2000) *Mitoloji Sözlüğü*, çev. Mukadder Arslan, İstan-bul: Zed

Conrad, Jack Randolph (1957) *The Horn and the Sword*, New York: EP Dutton and Company Inc.

Coogan, Michael David (1976) *West Semitic Personal Names in the Murasû Documents*, Montana: Scholars Press

Coomaraswamy, Ananda K. (1987) 'Kwaja Khadir and the Fountain of Life in the Tradition of Persian and Mughal Art', in *'What is Civilisation' and Other Essays*, Cambridge: Golgosova Press

Cooper, Alan M. (1987) 'Canaanite Religion: An Overview', *ER*. Vol. 3

Cooper, J. C. (1978) *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*, London: Thames and Hudson

Cooper, Jerrold S. (1992) 'The Fate of Mankind: Death and Afterlife in Ancient Mesopotamia', in *Death and Afterlife. Perspectives of World Religions*, ed. by Hiroshi Obayashi, USA: Greenwood Press

Cooper, Robert L. (1984) 'A framework for the description of language spread: the case of modern Hebrew', *International Social Science Journal*, Vol. XXXVI

Cornelius, Izak (1994) *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al*, Freiburg (Schweiz): Univ. Press Freiburg

Cotterell, Arthur-Storm, Rachel (1999) *The Ultimate Encyclopedia of Mythology*. An A-Z Guide to the Myths and Legends of the Ancient World, Germany: Lorenz Books

Cotterell, Arthur (1980) *The Minoan World*, New York: Charles Scribner's Sons

Coulter, Charles Russell-Turner, Patricia (2000) *Encyclopedia of Ancient Deities*, North Carolina: Mcfarland and Company Ltd.

Coudert, Allison (1987) 'Horns'. *ER*. Vol. 6

Crepon, P. (1981) 'Le Theme Du Cerf Dans L'Iconographie Anatolienne Des Origines A L'Epoque Hittite', *Hethitica* IV

Crooke, W. (1921) 'Water, Water-God (Indian)', *ERE*. Vol. 12

Crooke, W. (1911) 'King Midas and His Ass's Ears', *Folklore (A Quarterly Review Myth, Tradition, Institution & Custom)*, Vol. XXII

Crowley, Janice L. (1989) *The Aegean and the East. An Investigation into the Transference of Artistic Motifs between the Aegean, Egypt, and the Near East in the Bronze Age*, Jonsered: Paul Âströms förlag

Crul, Heleen (1985/redactie) *Uit naam van de Godin. Een Oproep tot [innerlijke] emancipatie*, Haarlem: Uitgeverij J. H. Gottmer

Culican, William (1965) *The Medes and Persians*, London: Thames and Hudson

Cumont, Franz (1956) *The Mysteries of Mithra*, translated from the second revised French edition by Thomas J. McCormack, New York: Dover Publications, Inc.

Cumont, F. (1937) 'St. George and Mithra 'The Cattle-Thief', *The Journal of Roman Studies*, Vol. 27

Curtis, Vesta Sarkhosh (1994) *Perzische Mythen*, vert. uit het Engels door J. Verheijdt, Baarn: Tirion

Çakmak, Hüseyin (2003) 'Dersim ve Efsaneler -II', *Munzur*, sy. 13, 2003/1

Çakmak, H. (2005) "Dersim İnancının Adı Olan 'Raa Haq'da Oruç", *Munzur*, sy. 22
Çakmak, H. (2002) 'Dersim'de Kimi Gelenek, Görenek ve Hastalıklar ile Bu Hastalıkları Tedavi Şekilleri', *Munzur*, sy. 9, 2002/l
Çakmak, H. (2001b) 'Tarihi, inancı ve Doğasıyla Kemerobel -VI ve Doğumdan Ölüme Kimi Adet ile Törenler', *Munzur*, sy. 8, 2001/4
Çakmak, H. (2001a) 'Tarihi, inancı ve Doğasıyla Kemerobel -V ile Söylencelerin Işığında Dünyanın Oluşumu ve Bazı Varlıklar', *Munzur*, sy. 7, 2001/3
Çakmak, H. (2001) 'Tarihi, Kültürü, İnancı, Doğasıyla Kemerobel -III ve Bir Efsanenin Işığında Kureyş ve Kureyşanlılar', *Munzur*, sy. 5, 2001/1

Çarekız, Cefo (1997) 'Harde Zera u Itiqate Dersimi', *Tija Sodiri*, amor 5, serre 2, zimuston 97

Çem, Munzur (1995) *Alevilik Sorunu ve Dersim Ayaklanması Üzerine*, Stockholm
Çem, M. (1994) *Ferhenge Kurdi-Tirki (Zazaki)*, Stockholm
Çem, M. (1993) *Tayê Kılamê Dersimi*, Stockholm

Çetin, Nihad M. (1991) 'Arap (Yazı)', *TDVİA*. C. 3

Çevik, N. (1997) 'Urartu Kaya Mezarlarında Ölü Kültüne İlişkin Mimari Elemanlar', *TAD*. sy. 31, Ankara

Çilingiroğlu, Altan (1998) 'Urartu'da Tapınma ve Tapınma Yerleri', *Karatepedeki Işık, Halet Cambel'e Sunulan Yazılar*, ed. Güven Arsebuk-Machteld J. Mellink-Wulf Schirmer,İstanbul:Ege yayınları

Çiya, Sait (1998) *Dersim Yazıları*,İstanbul:Tij yayınları

Çoruhlu, Yaşar (1995) *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi* 1,İstanbul: Seyrah Kitap

Dames, M. Longworth (1967) 'Hace Hızır', *İA*. C.5/I
Dames, M. L. (1945) 'Afganistan', *İA*. C.4

Danık, Ertuğrul (2004) 'Dersim Mitolojisinin Kaynak ve Kökenleri Hakkında Bir Deneme', http://f.24. Parsimony. Net/forum58919/messages/44130. Htm (www.rizgari.com)
Danık, E. (1996) 'Dersim Alevi-Kürt ve Zaza Mitolojisi ve Pantheonu Üzerine', *Birikim*, Ağustos 1996, sy. 88
Danık, E. (ty) 'Evet; Dersim Aleviliği Çok Tanrıcılıktır', *Pir*, yy.

Darga, A. Muhibbe (1992) *Hitit Sanatı*, İstanbul: Akbank Kültür ve Sanat Kitapları

Darkot, Besim (1977) 'Erzincan', *İA*. C. 4

Dasen, Veronique (1993) *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford: Clarendon

Davidson, Gustav (1967) *A Dictionary of Angels*, Including the fallen Angels, New York: The Free Press

Day, Peggy L. (1992) 'Anat: Ugarit's 'Mistress of Animals' ', *JNES*. Vol. 51, No. 3

Denker, D. (1981) 'Pakistan's Kalash. People of the Fire and Fervor', *National Geographic*, Vol. 160, No. 4, October 1981, photographs by S. McCurry

Denning-Bolle, Sara (1992) *Wisdom in Akkadian Literature, Expession, Instruction, Dialogue*, Leiden: Ex Oriente Lux

Derman, M. Uğur (1997) 'Hat', *TDVİA*. C. 16, İstanbul
Dersim (Jandarma Genel Komutanlığının Raporu), İstanbul, 1998: Kaynak yayınları

Dersimi, Nuri (1992) *Dersim ve Kürt Mücadelesine Dair Hatıratım*, yayına haz. Mehmet Bayrak, Ankara: Özge yayınları
Dersimi, N. (1990) *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Köln: Komkar Yay.

Dhalla, Maneckji Nusservanji (2003) *History of Zoroastrianism*, New York, 1938: Oxford University Press'ten the electronic edition copyright 2003 by Joseph H. Peterson (www.Avesta.org)

Diakonoff, I. M. (1984) *The Pre-History of the Armenian People*, translated from the Russian by Lori Jennings, with revisions by the author, New York: Caravan Books
Diakonoff, I. M. (1981) 'Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians', *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians*, edited by M. A. Morrison-D. I. Owen, Eisenbrauns: Winona Lake

Dietrich, B. C. (1974) *The Origins of Greek Religion*, Berlin: Walter de Gruyter

Dijkstra, M. (1991) 'The Weather-God on Two Mountains', *U-F*.

Dilling, Walter J. (1914) 'Knots', *ERE*. Vol. 7

Dixon-Kennedy, Mike (1998) *Encyclopedia of Russian and Slavic Myth and Legend*, California: ABC-CLIO

Doğan, Kendal (2004) 'İran'dan Dersim'e Kelhur Aşireti', *Munzur* 2004/2, sy.18

Drijvers, H. J. W. (1995a) 'Mithra', *DDDB*.
Drijvers, H. J. W. (1995) 'Atargatis', *DDDB*.

Du Buisson, Robert Du Mesnil (1973) *Nouvelles Etudes sur les Dieux et les Mythes de Canaan*, Leiden: Brill

Duchesne-Guillemin, J. (1966) *Symbols and Values in Zoroastrianism. Their Survival and Renewal*, New York: Harper and Row

Dunmore, G. W. (1997) 'Kürt Papazları Arasında Belirgin Hareketler (1857)', çev. G. Sevilmiş, *Alevilik ve Kürtler*.

Dunnigan, Ann (1987) 'Owl', *ER*. Vol. 11
Dunnigan, A. (1987a) 'Wolves', *ER*. Vol. 15

Durant, W. (1996) *Medeniyetin Temelleri*, çev. N. Muallimoğlu, İstanbul: Birleşik yayınları

Dussaud, Rene (1946-48) 'Melqart', *Syria. Revue D'Art Oriental et D'Archeologie*, Tome XXV
Düzgün, Mustafa (1992b) "Kürdistan Tarihinde Dersim' Adlı Eserde Geçen Bazı Sözcüklerin Yerel Karşılıkları -1", *Berhem*, Nisan 1992/1
Düzgün, M. (1992a) 'Qesê Pi-Kalikan', *Dersim'de Dualar, Atasözleri, Mecazlar, Bilmeceler, Şaşırtmacalar*.
Düzgün, M. (1992) 'Dêrsim de Tayê Diwayi', *Dersim'de Dualar, Atasözleri, Mecazlar, Bilmeceler, Şaşırtmacalar*, M. Düzgün, M. Comerd, H. Tornêcengi, Ankara: Berhem yayınevi
Düzgün, M. (1990) 'Vatene Verenan', *Berhem*, Ilon 1990, hejmar 9

Düzgün, M. (1988) 'Torey ve Adete Dersimi-II', Berhem, Gulan 1988. hejmar 2

Eck, Diana L. (1987) 'Rivers', *ER*. Vol. 12

Edsman, Carl-Martin (1987) 'Bridges', *ER*. Vol. 2
Edsman, C-M. (1987a) 'Stones', *ER*. Vol. 14

Eddy, Samuel K. (1961) *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism* 334-31 BC. , Lincoln: Univ. of Nebraska Press

'Efsaneye Baba Duzgini', arekerdox: Aslan Tali, qeseykerdox: Xal Zeynel, Dersim, yıl 5, sy. 9, Şubat 1999
'Efsaneye Khuresi', Aslan Tali (Arekerdox)-Xal Zeynel (Qeseykerdox), *Dersim*, yıl 5, sy. 9, Şubat 1999

Eilers, Wilhelm (1954) 'Der Name Demavend', *Archiv Orientalni* XXII, 1954/1

Elad, Amikam (1995) *Medieval Jerusalem & Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies,* Pilgrimage, Leiden: Brill

Elayi, Josette (1980) 'The Relations between Tyre and Carthage in the Persian Period', *The Journal of Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, Vol. 12

Eliade, Mircea (2003) *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, yay. Hazırlayan Ergün Kocabıyık, İstanbul: Kabalcı yayınevi
Eliade, M. (1994) *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi.

Eliade, M. (1992) *İmgeler Simgeler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Gece yayınları

Eliade, M. (1991) *Kutsal ve Dindışı*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Gece yayınları

Eliade, M. (1987) 'Metals and Metallurgy', *ER*. Vol. 9

Eliade, M. (1978) *A History of Religious Ideas*, Vol. I, *from Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, translated by Willard R. Trask, Chicago: The Univ. of Chicago Press

Eliade, M. (1962) *The Forge and the Crucible*, trans. from French by Stephen Corrin, London: Rider and Company

Ellis, Richard S. (1977) "'Lion-Men' in Assyria," *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences*, December 1977, Vol. XIX, *Essays on the Ancient Near East in memory of Jacob Joel Finkelstein*, ed. by Maria De Jong Ellis, New Haven: Archon Books

Ellwood, Robert (1995) *Many Peoples Many Faiths. An Introduction to the Religious Life of Humankind*, fifth edition, New Jersey: Prentice Hall

Emre, Kutlu (1971) *Anadolu Kurşun Figürinleri ve Taş Kalıpları*, Ankara: TTK Basımevi

Engelhard, D. (1970) *Hittite Magical Practices: An Analysis*, Michigan: Univ. Microfilms

Engels, Donald W. (1978) *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*, Los Angeles and Berkeley: Univ. of Califomia Press

Erdentuğ, Nermin (1959) *Sün Köyünün Etnolojik Tetkiki*, Ankara:AÜDTCF. Yayınları

Ergin, Sedat (2000) 'Doğu Anadolu'dan Manzaralar', *Hürriyet*, 15 Ekim 2000

Erhat, Azra (1989) *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi

Erkan, Serkan (2004) *Yerli ve Yabancı Kaynaklara Göre Dersim ve Çevresindeki Arkeolojik Araştırmalar-I*, Ankara: Kalan Yayınları

Erol, Aydıl (1992) *Adlarımız*, genişletilmiş-geliştirilmiş 2. bs., Ankara: TKAE. Yayaınları

Ersoy, Arif-Reyhan, Esma (2001) 'Hitit Devleti'nin Siyasi Gücü ile Ekonomik Kurumları Arasındaki İlişkiler', *in Akten des IV. Internationalen Kongresses fur Hethitologie Würzburg. 4-8 October* 1999, herausgegeben von Wilhelm,Wiesbaden: Harrassowitz Verlag ngresses fur Hethitologie W.rzburg, 4-8 October 1999, Herausgegeben von Gernot Wilhelm, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag

Ertem, Hayri (1980) *Hitit Devletinin İki Eyaleti: Pala-Tum(m)ana ile Yakın Çevrelerindeki Yerlerin Lokalizasyonu Üzerine Yeni Denemeler*, Ankara: AÜDTCF. yayınları

Ertem, H. (1972) "Çivi Yazılı Metinlere Göre 'Hititlerde Tarla Tarımı'", *VII. Türk Tarih Kongresi, Ankara 25-29 Eylül 1970, Kongreye Sunulan Bildiriler*, C. I, Ankara: TTK. basımevi

Ertem, H. (1965) *Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu'sunun Faunası*, Ankara: AÜDTCF. yayınları

Esin, Emel (1971) 'Hızır', *TA*. C. 19: MEB.

Ez (2005) "Tarih Yazıcılığında Bir Hayalet: Anadolu Aleviliği", www.rizgari.com

Farid al-Din Attar (1976) *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya*, trans. By A. J. Arberry, London: Redwood Burn Ltd.

Farnell, Kim-Javor, Cat-Schnitzer (2002) *Astrology*, London: Starfire

Farnell, Lewis Richard (1921) *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford: At the Clarendon Press

Fear, A. T. (1996) 'Cybele and Christ', in *Cybele, Attis and Related Cults*, Essays in Memory of M. J. Vermaseren, ed. by N. Lane, Leiden: Brill

Feber, O. (1992) 'Düzgün Baba Ziyareti', *Berhem*, çev. H. Tomêcengi, Nisan 1992/1, Ankara

Fırat, M. Serif (1961) *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, 2. bs. Ankara: MEB -kitabın 1998'deki Kamer yayınları baskısına da bakıldı-.

Fischer, Ernst (1990) *Sanatın Gerekliliği*, çev. Cevat Çapan, Ankara: Verso yayıncılık ve İmge kitabevi yayınları

Fontenrose, Joseph (1959) *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press

Forbes, R. J. (1964a) *Studies in Ancient Technology*, Vol. IX, Leiden: Brill

Forbes, R. J. (1964) *Studies in Ancient Technology*, Vol. VIII, Leiden: Brill

Forbes, R. J. (1955) *Studies in Ancient Technology*, Vol. I, Leiden: Brill

Foxvog, Daniel A. (1995) 'Sümerian Brands and Branding-Irons', *Zeitschrift fur Assyriologie*, Band 85

Frank, G. A. (1909) 'Bridge', *ERE*. Vol. 2

Frankfort, Henri (1989) *Uygarlığın Yakın Doğu'da Doğuşu*, çev. A. Şenel, Ankara: İmge kitabevi

Frazer, James G. (1991) *Altın Dal. Dinin ve Folklorun Kökleri* C. I, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel yayınevi

Frazer, J. G. (1955) *The Golden Bough. Adonis, Attis, Osiris. Studies* in the History of Oriental Studies, Vol. I, London: Macmillan and Co. Ltd.

Freire, Paulo (1991) *Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. Dilek Hattatoğlu-Erol Özbek, İstanbul, 1. bs. : Ayrıntı

De Freitas, Lima (1987) 'Labyrint', *ER*. Vol. 8

Friedlander, I. (1914) 'Khidr', *ERE*. Vol. 7

Frye, Richard N. (1975) 'Mithra in Iranian History', *Mithraic Studies*, ed. by J. R. Hinnels, Vol. I

Frye R. N. (1962) *The Heritage of Persia*, London and Beceles: Weidenfeld and Nicolson

Fulco, William J. (1987) 'Athirat', *ER*. Vol. I

FW (Funk and Wagnalls) Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, ed. by M. Leach, Vol. I-II, New York, 1950

Gais, Ruth Michael (1978) 'Some Problems of River-God Iconography', *AJA*. 82

Galinsky, G. Karl (1972) *The Heracles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford: Basil Blackwell

Galter, H. D. (1995) 'Hubur', *DDDB*.

Gardet, L. (ty) 'Karama', *EI*. Vol. IV

Garsoïan, Nina (1997) 'The Emergence of Armenia', in *The Armenian People from Ancient to Modern Times, Vol. I, The Dynastic Period from Antiquity to the Fourteenth Century*, ed. by Richard G. Hovannissian, New York: St. Martin's Press

Garstang, J. (1910) *The Land of the Hittites*, London: Constable and Company Ltd.

Gaster, Theodor H. (1950) *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, foreword by Gilbert Murray, Bristol: Henry Schuman
Gaster, Th. H. (1942) 'A Canaanite Magical Text', *Orientalia*, Vol. 11

Gaur, A. (1994) *A History of Calligraphy*, London: The British Library
Gazetter No. 46, Türkey. Official Standard Names approved by the United States Board on Geographic Names, prepared in the Office of Geography, Department of the Interior, Washington, 1960

Gelb, Ignace J. -Purves, Pierre M. - Macrae, Allan A. (1943) *Nuzi Personal Names* , Chicago: The Univ. of Chicago Press

Van Gennep, Arnold (1977) *The Rites of Passages* , trans. by Monika B. Vizedom-Gabrielle L. Caffee, introduction by Solon T. Kimball, Trowbridge and Esher: Routledge and Kegan Paul

Gerschevitsch, Ilya (1975) 'Die Sonne das Beste', *Mithraic Studies*, Vol. I, ed. by J. R. Hinnels, Manchester: Manchester University Press

Gerschevitsch, I. (1959) *The Avestan Hymn to Mithra. With An Introduction Translation and Commentary*, Cambridge: At University Press

Van Gessel, B. H. L. (1998) *Onomasticon of the Hittite Panteon*, Part I, Leiden: Brill

Gezik, Erdal (2000b) 'Munzur ve Düzgün'ün Sıra oluşlarının Tarihsel Bir Analizi', *Munzur*, sy. 4, yıl 1

Gezik, E. (2000a) *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*, Ankara: Kalan yayınları

Gezik, E. (2000) 'Unutulmuş Bir Kral ve Taraftarlarının Hikayesi: Yılanın Dersim Maceralarının Deneysel Bir Analizi', *Munzur*, sy. 1

Ghirshman, Roman (1963) *Perse. Proto-Iraniens, Mèdes, Achéméndes*, URSS: Gallimard

Ghirshman, R. (1954) *Iran. From the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Suffolk: Penguin Books

Gibson, J. C. L. (1978) *Canaanite Myths and Legends*, second edition, Edinburg and London: T. & T. Clark Ltd.

Ginsberg, H. L. (1940) 'Two Religious Borrowings in Ugaritic Literature', *Orientalia* IX

Girard, Raphail (1991) *Popol-Vuh. Maya-Kişelerin Kutsal Kitabı*, özet çeviri ve ek notlar Suat Tansuğ, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları

Girard, Raphael (1979) *Esoterism of the Popol Vuh* , translated from the Spanish with a Foreword by Blair A. Moffett, California: Theosophical Univ. Press

Gnoli, Gherardo (1987) 'Ateshgah', *ER* . Vol. I
Gnoli, G. (1987a) 'Chinvat Bridge', *ER* . Vol. 3

Gonnet-Bağana, H. (1986) 'Frigya'da Genc Bronz Çağına Tarihlenebilecek Kaya Eserleri Üzerine Gözlemler', *IX. Türk Tarih Kongresi - Ankara, 21-25 Eylül 1981, Kongreye Sunulan Bildiriler*, C. I, Ankara

Good, Robert M. (1991) 'On RS 24.252', *U-F* . Band 23

Gordlevski, V. (1988) *Anadolu Selçuklu Devleti* , çev. Azer Yaran, Ankara: Onur yayınları

Gordon, C. H. (1967) *Ugarit and Minoan Crete* , Toronto: The Norton Library

Gökbel, Ahmet (2003) 'İmranlı'nın İnanç Coğrafyası ve İçerdeki Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , C. VIII/1, Haziran 2003 (bkz. www.cumhuriyet.Edu.Tr/edergi/il)

Grant, R. M. (1952) *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* , Amsterdam: North-Holland Publishing Company

Gray, John (1965) *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament* , second, revised edition, Leiden: Brill

Gray, Louis H. (1912) 'Festivals and Fasts (Iranian)', *ERE* . Vol. 5
Gray, Louis H. (1911) 'Death and Disposal of the Dead (Ancient Persian Rites)', *ERE* . Vol. 4

Gray, S. J. M. (1987) 'Eagles and Hawkes', *ER* .

Grayson, A. K. (1975) 'Akkadian *ksr* and *ksr* ', *Assur* I, April 1975

Grenard, M. F. (1997) 'Küçük Asya'da Dini Bir Tarikat: Kızılbaşlar (1904)', çev. D. Bayrak, *Alevilik ve Kürtler* , hazırlayan M. Bayrak: Özge yayınları

Grenet, F. (1989) 'Bagina, Baginapati', *EI* , Vol. III

Greppin, John A. C. (1991) 'Some Effects of the Hurro-Urartian People and Their Languages upon the Earliest Armenians', *JAOS* . 111
Greppin, J. A. C. (1982) 'Two Hurrian Words in Armenian', in *Classical Armenian Culture* , No. 4 -Influences and Creativity-, ed. by Thomas J. Samuelian, USA: Scholars Press

Griffiths, J. Gwyn (1970) *Plutarch's De Iside et Osiride* , edition with an introduction translation and commentary by J. G. Griffiths, Cambridge: Univ. of Wales Press

Guest, John S. (2001) *Yezidilerin Tarihi. Melekê Tawus ve Mishefa Reş'ın İzinde* , çev. İbrahim Bingöl, İstanbul: Avesta
Guest, John S. (1987) *The Yezidis. A Study in Survival* , London and New York: KPI

Gurney, O. R. (1990) *The Hittites* , London: Penguin Books

Gurney, O. R. (1977) *Some Aspect of the Hittite Religion*, Oxford: Oxford Univ. Press

Güç, A. (1996) 'Güneş (Dinler Tarih)', *TDVİA* . C. 14

Gülensoy, Tuncer- Buran, A. (1992) *Tunceli Yöresi Ağızlarından Derlemeler* , İstanbul: Boğaziçi yayınları

Günaltay, M. Şemseddin (1987) *Yakın Şark II, Anadolu. En Eski Çağlardan Ahameniş'ler İstilasına Kadar* , Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

Gür, Mehmet Hilmi (1976) 'Eğin Ağzı', *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri* , C. II (Halk Edebiyatı), Ankara: TC Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi yayınları

Güterbock, H. G. (1943) 'Eti Tanrı Tasvirleri ile Tanrı Adları', *Belleten* VII, sy. 28, Ankara

Haas, Volkert (1982) *Hettitische Berggötter und Hurritische Steindamonan* . Riten, Kulte und Mythen, Mainz am Rheih: Verlag Philipp von Zabern

Habenstein, Robert W. - Lamers, William M. (1960) *Funeral Customs the World Over*, Milwaukee: Bulfin Printers, Inc.

Haddad, H. S. (1969) 'Georgic' Cults and Saints of the Levant', *Numen (International Review for the History of Religions)* , Vol. XVI, Leiden

Hammond, Nicholas (1997) *The Genius of Alexander the Great* , Trowbridge: Duckworth

Hamzeh'ee, M. Reza (1990) *The Yaresan. A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag

Hanauer, J. E. (1910) *Folk-lore of The Holy Land -Moslem, Christian and Jewish* , ed. By Marmaduke Pickthall, London: Duck-worth & Co.

Hanaway, William I. (1982) 'Anahita and Alexander', *JAOS* . Vol. 102, Issue 2

Hançerlioğlu, Orhan (1984) *İslam İnançları Sözlüğü* , İstanbul: Remzi Kitabevi

Hanfmann, George M. A. (1983) 'On the Gods of the Lydian Sardis', in *Beitrage zur Altertumskunde Kleinasiens, Festschrift fur Kurt Bittel*, Herausgegeben von R. M. Boehmer und H. hauptmann, Band 1: text, Mainz am Rhein: Verlag Philipp Von Zabern

Hart, G. (1987) *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddess* , London and new York: Routledge and Kegan paul

Hartner, Willy (1965) ' The Earliest History of the Constellations in the Near East and the Motif of the Lion-Bull Combat', *JNES*. XXIV

Hartner, W. -Ettinghausen, Richard (1964) 'The Conquering Lion. The Life Cycle of A Symbol', *Oriens* Vol. 17
Hartner, W. (ty) 'Nehir', *IA* . C. 9

Hasluck, F. W. (1921) 'Heterodox Tribes of Asia Minor', *JRAIGBI*. Vol. 51, Jully-December

Haspels, C. H. Emille (1979) 'A Page from the History of Religion in Central Anatolia', *VIII. TTK. Ankara- 11/15 Ekim 1976, Kongreye Sunulan Bildiriler* , C. I, Ankara: TTK. Yayınları Hayaloğlu, M. (1997) 'Dersim Aşiretlerinden Tarihsel Kesitler ve Bazı Tarihi Belgeler', *Ware* , amor 11, Paize Wertene

Hellenkemper, Hansgerd-Wagner, Jorg (1977) 'The God on the Stag', *An. St.* Vol. XXVII

Herzfeld, Ernst (1947) *Zoroaster and His World* , Vol. II, Princeton: Princeton Univ. Press

Hess, Richard S. (1993) *Amarna Personal Names* , Indiana: Eisenbrauns

Hewsen, Robert H. (2001) *Armenia. A Historical Atlas* , Chicago and London: The Univ. of Chicago Press

Hewsen, R. H. (1989) 'Bagayaric', *EIr.* Vol. III, Routledge and Kegan Paul

Hewsen, R. H. (1965) 'Armenia According to the Asharhac'oyc', *Revue des Etudes Armeniennes* , Nouvelle Serie, Tome II, directeur E. Benveniste, Secretaire de la redaction H. Berberian, Paris: Librraire C. Klincksieck

Hezarfen, Ahmet (2002) '18. Yüzyılın İkinci Yarısında Keban ve Ergani Madenleri İçin Aşiretler Arası Geçimsizlik', *Munzur,* sy. 11, 2002/3

Hobsbawm, Eric J. (2001) 'Evrensel Arayış ile Kimlik Arayışı Arasında Tarihçi', *Tarihçinin Toplumsal Sorumluluğu* , derleyen Francois BÈdarida, çev. Ali Tartanoğlu-Suavi Aydın, Ankara: İmge kitabevi

Hoffman, Valerie J. (1995) *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt* , Columbia: Univ. of South Carolina Press

Holma, Harri (1914) *Die Assyrisch-Babylonischen Personennamen* , Helsinki: Finnischen Literatur-Gesellschaft

Honigmann, E. (ty) 'Şûr', *İA* . C.11

Hooke, Samuel Henry (1991) *Ortadoğu Mitolojisi* , çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi

Hopkins, E. Washburn (1905) 'The Fountain of Youth', *JAOS* . Vol. 26

Hornung, Erik (1995) 'Ancient Egyptian Religious Iconography', *Civilizations of the Ancient Near East* , Jack M. Sasson (editor in chief), Vol. III, New York: Charles Scribner's Sons

Hopwood, Keith (1991) ' Nomads or bandits? The pastoralists/sedentarists interface in Anatolia', *Byzantinische Forshungen* , Band XVI, Amsterdam

Howey, M. Oldfield (1972) *The Cults of the Dog* , Essex: Staples Printers Limited
Howey, M. O. (1923) *The Horse in Magic and Myth* , London: William Rider & Son, Ltd.

Hölschner, Monika (1996) *Die Personennamen der Kassiten zeitlichen Texte aus Nippur* , Munstter:Rhema-Veryag

Hrozny, Bedrich (ty) *Ancient History of Western Asia, India and Crete* , trans. by Jindrich Prochazka, Prague: Artia

Huart, Clement (1972) *Ancient Persia and Iranian Civilization* , translated by M. R. Dobie, London: Routledge & Kegan Paul

Huffman, H. B. (1965) *Amorite Personal Names in the Mari Texts. A Structural and Lexical Study* , Baltimore: The Johns Hopkins Press

Hultgârd, Anders (1982) 'Change and Continuity in the Religion of Ancient Armenia with Particular Reference to the Vision of St. Gregory (Agathangelos ß 731-755), *Classical Armenian Culture* , Number 4 -Influences and Creativity- edited by Thomas J. Samuelian, USA: Scholars Press

Hultgârd, A. (1979) 'Man as Symbol of God', in *Religious Symbols and Their Functions* , based on Papers read at the Symposium on Religion Symbols and their Functions held at =bo on the 28th-30th of August 1978', edited by Haralds Biezais, Uppsala: Almqvist & Wiksell International

Huntington, Ellsworth (1902) 'Through the Great Canon of the Euphrates River', *The Geographical Journal* , No. 2, August 1902, London

Hutton, Kathryn (1987) 'Lions', *ER*. Vol. 8

Hübschmann, Heinrich (1969) *Die Armenischen Ortsnamen mit Beitragen zur Historischen Topographie Armeniens* , Amsterdam: Oriental

Hübschmann, H. (1962) *Armenische Grammatik, Erster Teil, Armenische Etymologie* , Hildesheim: Georg Olms Verlagbuchhandlung

Işık, C. (1984) 'Urartulular', *TA*. C. 33

Işık, Fahri (1989) 'Batı Uygarlığının Kökeni. Erken Demirçağ Doğu-Batı Kültür ve Sanat İlişkilerinde Anadolu', *Türk Arkeoloji Dergisi* 28

İlin, M. - Segal, E. (1991) *İnsan Nasıl İnsan Oldu* , Rusça'dan çev. A. Zekerya, İstanbul: Say yayınları
Illich, Ivan (1996) *Gender* , çev. Ahmet Fethi, Ankara: Ayraç yayınevi

İnalcık, Halil (1973) *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600* , translated by Norman Itzkowitz and Colin Imber, London and Worcester: George Weidenfeld and Nicolson Ltd.

Ingersoll, E. (1923) *Birds in Legend, Fable and Folklore* , Toronto: Longmans, Green and Co.

Ivanow, W. (1953) *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts* , Leiden: Brill

Izady, Mehrdad (1997) 'Kürtlerin Din ve İnanç Yapısı', *Alevilik ve Kürtler* , yayıma haz. M. Bayrak

İzoli, D. (1992) *Ferheng. Kurdi-Tirki, Tirki-Kurdi* , İstanbul: Deng yayınları

Jameson, M. (1967) 'Mythology, Classical', *Colliers Encyclopedia* , Vol. 17

Jacobson, C. M. (1994) 'The Alevi Religion', *Kurdish Culture . A Cross-Cultural Guide* , ed. by D. L. Sweetnam, Bonn: Verlag fur Kultur und Wissenschaft

Jafarey, A. A. (1975) 'Mithra, Lord of Lands', *MS* . Vol. I

Jayne, Walter Addison (1979) *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, New Haven: Yale Univ. Press

Jidejian, Nina (1969) *Tyre. Through the Ages*, with a foreword by Emir Maurice Chehab, Beirut: Dar el-Mashreq Publishers

Jobes, Gertrude (1962) *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols*, Vol. I-II, New York

Joel, B. (ty) 'Kelb', *İA*. C. 6

Johnston, Sarah Iles (1992) 'Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century A. D.', *Classical Philology*, Vol. 87, Issue 4, October 1992
Jones, H. S. (1915) 'Mithraism', *ERE*. Vol. 8

De Jong, Albert (1997) *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden: Brill
De Jong, A. F. (1995) 'Mithra', *DDDB*.

Jordan, M. (1995) *The Encyclopedia of Gods. Over 2,500 Deities of the World*, reprinted, Berkshire: Cox and Wyman Ltd.

Jung, Carl G. (1964) *Man and His Symbols*, New York: Anchor Books Doubleday

Juynboll, T. W. (1918) 'Pilgrimage (Arabian and Muhammadan)', *ERE*. Vol. X

Jwaideh, Wadie (1999) *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi. Kökenleri ve Gelişimi*, çev. İsmail Çekem-Alper Duman, yay. haz. Nevzat Kıraç, İstanbul: İletişim yayınları

Kafesoğlu. İbrahim (1953) *Sultan Melikşah Döneminde Büyük Selçuk-lu İmparatorluğu* , İstanbul: İUEF. Yayınları

Kammenhuber, Annalies (1968) *Die Arier im Vorderen Orient* , Heidelberg: Carl Winter. Universiteitsverlag

Kanga, M. F. (1989) 'Barsom', *EIr* . Vol. III, Routledge and Kegan Paul

Kapelrud, Arvid S. (1952) *Baal in the Ras Shamra Texts* Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi (700-1300, Copenhagen: G. E. C. Gad-Publisher

Karakaya-Stump, Ayfer (2002) 'Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü', *Folklor/Edebiyat* 8 (2002), 29

Karamustafa, A. T. (1999) 'Early Sufism in Eastern Anatolia', in *The Heritage of Sufism* , Vol. 1, *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi* , ed. by L. Lewisohn, Oxford: Oneworld

Katzenstein, H. Jacob (1973) *The History of Tyre, from the Beginning of the Second Millenium B.C. E. until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 538 B.C. E. Jerusalem* : The Schocken Institute for Jewish Research

Kazhdan, A. - Cutler, A. (1991a) 'Gabras', *ODB* . Vol. 2, New York: Oxford Univ. Press
Kazhdan, Alexander - Cutler, Anthony (1991) 'Axouch', *The Oxford Dictionary of Byzantium* , Vol. I, Alexander P. Kazhdan (editor in chief), New York: Oxford Univ. Press

Kemali, Ali (1992) *Erzincan. Tarihi, Coğrafi, Toplumsal, Etnoğrafi, İdari, İhsai İnceleme Araştırma Tecrübesi* , 2. bs. İstanbul: Kaynak yayınları

Kellens, J. (1995) 'Baga', *DDDB* .

Kessler, K. (1997) 'Musri I, Musri II', *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archâologie* , begrundet von Erich Ebeling-Bruno Meissner, Band 8, Berlin: Walter de Gruyter

Kınal, Firüzan (1987) *Eski Anadolu Tarihi* , Ankara

Kırzioğlu, M. Fahrettin (1972) 'Dede-Korkut Oğuznamelerine göre: Kars'ın Ani (Arpaçayı boyu) ve Kağızman kesimindeki Kamsarakan/Kalbaş hanedanı', *VII. TTK. Ankara -25-29 Eylül 1970, Kongreye Sunulan Bildiriler* , C. I, Ankara: TTK. basımevi

Kılıç, Ali (2000) *Hızır ve Hızır Orucu* , Avrupa Alevi Akademisi Yayınları, 1. Bs., Almanya

Kınağu, Hüseyin-Gündüz, Hüseyin (1999) 'Kürt Alevi Ocaklarının Oluşumu', Dersim, yıl. 5, sy. 9, Şubat 1999

Kieser, Hans Lukas (1997) 'Kürt Aleviliği', çev. D. Bayrak, *Alevilik ve Kürtller*

Kinlaw, D. (1967) *A Study of the Personal Names in the Akkadian Texts from Ugarit* , London: Published on demand by University Microfilm International

Kinnor, *Ana Britannica* C. 3, 1989

Kirk, G. S. (1971) *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* , Cambridge:Cambridge Univ. Press

Knappert, J. (1993) *The Encyclopedia of Middle Eastern Mythology* , London and New York: Routledge

Knight, G. A. (1909) 'Bridge', *ERE* . Vol. 2

Kocadağ, Burhan (1997) *Alevi-Bektaşi Tarihi* , 2. bs. İstanbul: Can yayınları

Koçyiğit, T. (1981) 'Tarikat', *TA* . C.

Korkmaz, Esat [haz.] (1995) *Vilayetname (Menakib-i Hacı Bektaş Veli)* , yayına hazırlayan E. Korkmaz, İstanbul: Ant yayınları

Korpel, M. C. A. (1995) 'Rock', *DDDB* .

Kothar, *Ana Britannika* , C. 13, İstanbul, 1989

Köprülü, M. Fuad (1940) 'Arslan', *İA* . C.

Köprülü, M. F. - Köprülü, O. F. (1991) 'Asa (İslam Tarihi)', *TDVİA* . C. 3, İstanbul

Köylerimiz . Dahiliye Vekaleti Mahalli İdareler Umum Müdürlüğü, İstanbul, 1933.

Kramer, Samuel Noah (2000) *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki* , çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Kabalcı

Kramers, J. H. (1970) 'Sultan', *İA* . C. 11

Kramers, J. H. (ty) 'Kirman', *İA* . C. 6

Krebernik, M. (1997) 'Muşuruna', *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archeologie* , begrundet von Erich Ebeling-Bruno Meissner, Band 8, Berlin: Walter de Gruyter

Kreyenbroek, Philip G. (1999) 'Festivals (Yazidi and Ahl-e Haqq), *EIr*. Vol. IX

Kreyenbroek, P. G. (1995) *Yezidism. Its Backround, Observances and Textual Tradition* , New York: The Edwin Mellen Press

Kreyenbroek, Philip G. (1992) 'Mithra and Ahreman, Binyamin and Malak Tawus: Traces of an Ancient Myth in the Cosmogonies of two Modern Sects', Studia Iranica, Cahrier 11, *Recurrent Patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufiism*

Kreijenbroek, G. [Kreyenbroek, P. G.] (1982) *Sraosa in the Zoroastrian Tradition* , Proefschrift, 1982, Rijksuniversiteit te Leiden

Kroll, S. E. - Roaf, M.-Simpson, St. J.-Sinclair, T. [comp.] (2000) 'Map 89 Armenia', in *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Map-by-Map Directory, Vol. II, ed. By Richard J. A. Talbert, Princeton: Princeton Univ. Press

Kutlu, Muhtar (1987) *Şavaklı Türkmenlerde Göçer Hayvancılık* , Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları

Lambert, W. G. (1985) 'Trees, Snakes and Gods in Ancient Syria and Anatolia', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* ,Issue 3·

Lambton, A. K. S. (1986) 'Kirman', *EI* . Vol. V

Lang, David Marshall (1970) *Armenia. Cradle of Civilization* , London: George Allen & Unwin Ltd.

Langdon, S. H. (1964) 'Semitic', *The Mythology of All Races* , Vol. V, New York: Cooper Square Publishers

Laroche, E. (1966) *Les Noms de Hittites* , Paris: Librairie C. Klinksieck
Laroche, E. (1947) 'Hattic Deities and Their Epithets', *Journal of Cuneiform Studies* , Vol. I

Layard, Austen H. (1853) *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon* , London: John Murray

Leach, Maria (1961) *God Had A Dog. Folklore of the Dog* , New Jersey: Rutgers University Press

Leach, Marjorie (1992) *Guide to the Gods* , edited by M. O. Jones-F. C. Tally, Santa Barbara: ABC-CLIO

Leick, Gwendolyn (1991) *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology* , New York: Routledge

Leinwand, Nancy Westneat (1984) *A Study of Anatolian Weathergods of the Old Assyrian Colony Period* , Univ. Microfilms International

Lescot, Roger (2001) *Yezidiler. Din, Tarih ve Toplumsal Hayat. Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri* , çev. Ayşe Meral, İstanbul: Avesta

Lete, G. Del Olmo (1979) 'Quantity Precision in Ugaritic Administrative Texts', *U-F* . Band 11

Levy, G. Rachel (1934) 'The Oriental Origin of Herakles', *The Journal of Hellenic Studies* , Vol. 54, Issue Part 1

Lewis, Bernard (1997) *İslamın Siyasal Söylemi* , çev. Ünsal Oskay, 2. baskı, İstanbul: Cep Kitapları
Lewy, Julius (1955) 'Old Assyrian *husârum* and Sanchunyâtôn's Story about Chusor', *IEJ* . Vol. 5, No. 3

Liebert, Gosta (1976) *Iconographic Dictionary of the Indian Religions -Hinduism-Buddhism-Jainism-* , Leiden: Brill

Lincoln, Bruce (1991) *Death, War and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice* , with a foreword by Wendy Doniger, London: The Univ. of Chicago Press

Van Lint, Theo Maarten (1996) *Kostandin of Erznka. An Armenian Religious Poet of the XIIIth-XIVth century* , Leiden: Brill

Lipinski, Edward (1988) 'Ea, Kothar et El', *U-F* . Band 20
Lipinski, E. (1971) 'El's Abode. Mythological Traditions Related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia', *Orientalia Lovaniensia Periodica* 2, 1971: Instituut voor Orientalistiek

Van Loon, Maurits (1966) *Urartian Art. Its Distinctive Traits in the Light of New Excavations* , İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut

Lurker, Manfred (1987) *Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons* , translated from the German by G. L. Campbell, London: Routledge and Kegan Paul
Lurker, Manfred (1987) 'Dogs', *ER* . Vol. 4

Lust, J. (1995) 'Gog', *DDDB* .

Lynch, H. F. B. (1965) *Armenia. Travels and Studies* , Vol. 1, Beirut: Khayats

Macculloch, J. A. (1915) 'Mountains, Mountain-Gods', *ERE* . Vol. 8

Macdonald, D. B. (ty) 'Keramet', *İA* . C. 6

Macler, F. (1912) 'Festival and Fasts (Armenian)', *ERE* . Vol. V

Madloom, T. A (1970) *The Chronology of Neo-Assyrian Art* , London:Univ. Of London, The Athlone Press

Malamud, Margaret (1994) 'The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur',*Iranian Studies* , Vol. 27, No. 1

Malbrough, R. T. (1998) *The Magical Power of the Saints. Evocations and Candle Rituals* , Minnesoto: Llewllyn Publications

Mallory, J. P. (1991) *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archeology and Myth* , London: Thames and Hudson

Malmisanîj, M. (1996) *Kird, Kirmanç, Dimilî veya Zaza Kürtleri* , Deng yayınları broşür dizisi, İstanbul, 1. bs.

Malmisanîj, Mehemed (1993) 'Kird, Kirmanç, Dimilî veya Zaza Kürtleri (III)', *Deng* , yıl 4, sy. 23, Ocak-Şubat 1993

Malmisanîj, M. (1993a) 'Kird, Kirmanç, Dimilî veya Zaza Kürtleri II', *Deng* , yıl 3, sy. 22, Eylül-Ekim 1992

Malmisanîj, M. (1993b) 'Kird, Kirmanç, Dimilî veya Zaza Kürtleri I', *Deng* , yıl 3, sy. 21, Haziran-Temmuz 1992

Manandian, H. A. (1965) *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade* , Lisbon

Mango, Cyril (1997) 'Saints', in *The Byzantines* , ed. by Guglielmo Cavallo, trans. By Thomas Dunlap, Teresa Lavender Fagan, Charles Lambert, Chicago & London: The Univ. of Chicago Press

Mann, Stuart E. (1984/87) *An Indo-European Comparative Dictionary*, Hamburg: Helmut Buske Verlag

Mann, S. E. (1963) *Armenian and Indo-European (Historical Phonology*), London: Luzac and Co. Ltd.

Marcuse, Sibyl (1975) *A Survey of Musical Instruments* , London: David and Charles (Holdings) Ltd.

Markman, Sidney David (1943) *The Horse in Greek Art* , Baltimore: The John Hopkins Press

Masterman, E. W. G. (1920) 'Saints and Martyrs (Syrian)', *ERE* . Vol. 11

Mcleish, Kenneth (1996) *Myth. Myths and Legends of the World Explored* , London: Bloomsbury

Mcmahon, Gregory (1995) 'Theology, Priests, and Worship in Hittite Anatolia', in *Civilizations of the Ancient Near East* , Vol. III, Jack M. Sasson -editor in chief-, J. Baines-G. Beckman-K. S. Rubinson -Associate Editors-, New York: Charles Scribner's Sons

Meinardus, Otto F. A. (1970) *Christian Egypt, Faith and Life* , Cairo: The American Univ. in Cairo Press

Melchert. H. Craig (1994) *Anatolian Historical Phonology*, Amsterdam: Rodopi

Melikoff, Irene (1990) "'Kızılbaşlık' Sorunu", *Alevilik Üstüne Ne Dediler*, derleyen C. Şener, İstanbul: Ant yayınları

Menant, D. (1913) 'Gabars', *ERE*. Vol. 6

Mendelsohn, Isaac (1978) *Slavery in the Ancient Near East*, Westport: Greenwood Press, Publishers

Menzel, Th. (1986) 'Yezidiler', *İA*. C. 13

Merker, Irwin L. (1974) 'Demetrios Poliorketes and Tyre', *Ancient Society*, Vol. 5, Katholieke Universiteit te Leuven

Minorsky, V. (1970) 'Şebek', *İA*. C. 11, İstanbul: MEB.
Minorsky, V. (1965) 'L'ouvrage de J. Markwart sur l'Armenie meridionale', *Revue des Etudes Armeniennes*, Nouvelle Serie Tome II, directeur E. Benveniste, secretaire de la redaction H. Berberian, Paris: Librairie de Klincksieck
Minorsky, V. (1945) 'Ehl-i Hak', *İA*. C. 4: MEB.

Molyneux-Seel, L. (1997) 'Dersim ve Kızılbaşlık', çev. Seyfi Cengiz, *Alevilik ve Kürtler*, haz. M. Bayrak
Molyneux-Seel, L. (1914) 'A Journey in Dersim', *Geographical Journal*, Vol. 44, No. 1

Moor, Johannes C. de(1980) 'El, the Creator', *The Bible World. Essays in Honor of C. H. Gordon*, ed. by G. Rendsburg - R. Adler - M. Arfa - N. H. Winter. New York: KTAV Publishing House

Moor. J. C. de (1971) *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu. According to the Version of Ilimilku* , Vluyn: Verlag Butzon & Bercker Kkevelaer

Moosa, Matti (1997) 'Kızılbaş Kürtlerin İnancında Ermeni Unsurları', çev. H. T. Özkurt, *Alevilik ve Kürtler* , haz. M. Bayrak, Wuppertal
Moosa, M. (1987) *Extremist Shiites. The Ghulat Sects* , New York: Syracuse Univ.

Morris, Sarah P. (1992) *Daidalos and The Origins of Greek Art* , New Jersey: Princeton Univ. Press

Moulton, James Hope (1913) *Early Zoroastrianism* , Lectures Delivered at Oxford and in London February to May 1912, London: Williams and Norgate

Möbius, Hans (1967) 'Die Göttin mit dem Löwen', *Festschrift für Wilhelm Eilers, Ein Dokument der Internationalen Forschung zum 27. September 1966* , Wiesbaden: Otto Harrassowitz

Munzuroğlu, Doğan (2004) *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği*, Ankara: Kalan yayınları
Munzuroğlu, D. (1999) 'Tarıq', *Dersim* , sy. 10, Ağustos 1999
Munzuroğlu, D. (2000) 'Tarıq: İnsanın Kullandığı İlk Alete Tapması', *Munzur* , sy. 4

Muss - Arnolt, William (1905) *Assyrish - English - Deutsches Handwörterbuch* . Berlin: Verlag von Reuther / Reichard

Muxundî, Seyfi (2002) 'Kalo Gağandi', *Munzur* , sy. 9

Naccache, Albert F. H. (1996) 'El's Abode in his Land'. *Ugarit. Religion and culture. Proceedings of the International Coloquium on Ugarit, Religion and Culture -Edinburgh July 1994-*, edited by N. Wyatt, W. G. E. Watson and J. B. Lloyd, Munster: Ugarit-Verlag

Al-Naqar, 'Umar (1972) *The Pilgrimage Tradition in West Africa. An Historical Study with Special reference to the Nineteenth Century* , Khartoum: Khartoum Univ. Press

Naşit Hakkı (ty) *Derebeyi ve Dersim* , yb.

Naveh, Joseph (1975) *Origins of the Alphabet* , London: Cassell and Company

Neugebauer, Otto E. (1963) 'Zodiac', *EB.* Vol. 23

Neumann, G¸nter (1983) 'Typen einstämmiger Lykischer Personennamen', *Orientalia* , Vol. 52, Fasc. 1

Nicholson, Reynold Alleyne (1921) *Studies in Islamic Mysticism* , Cambridge: Cambridge Univ. Press

Nikitin, Bazil (1986) Kürtler. *Sosyolojik ve Tarihi İnceleme* , çev. H. D. ve A. S., Özgürlük Yolu yayınları

Nock, Arthur Darby (1972) *Essays on Religion and the Ancient World*, Vol. II, selected and edited, with an introduction, bibliography of Nock's writings, and indexes, by Zeph Stewart, Oxford: Clarendon Press

Noort, Ed (1994) *Die Seevölker in Palästina* , Kampen: Kok Pharos Publishing House

Noyan, Bedri (1984) 'Hıdrellez'. *TDEAD*. III: Ege Üniversitesi yayınları

Obermann, Julian (1947) 'How Baal Destroyed A Rival. A Mythological Incantation Scene', *JAOS*. Vol. 67

Oberoi, Harjot (1994) *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, New Delhi: Oxford Univ. Press

O'Brien, Aubrey. (1911) 'The Mohammedan Saints of the Western Punjab', *JRAIGBI*. Vol. 41, Jul.- Dec. 1911

Ocak, Ahmet Yaşar (2002) *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim yayınları

Ocak, A. Y. (1997) *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler. Metodolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: TTK. yayınları

Ocak, A. Y. (1993) 'Eski Türklerde Dağ Kültü', *TDVİA*. C. 8

Ocak, A. Y. (1990) *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara: TKAE. yayınları

Ocak, A. Y. (1988) 'Âb-ı Hayat', *TDVİA*. C. I

Ocak, A. Y. (1983) *Bektaşi Menakibnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun kitabevi

Oğuz, Burhan (1990) 'Anadolu Aleviliğinin Kökenleri', in *Alevilik Üstüne Ne Dediler*, derleyen Cemal Şener, İstanbul: Ant yayınları

Oğuz, Burhan (1980) *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri*, C. 2, İstanbul

Oldenburg, Ulf (1969) *The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion*, Leiden: Brill

Olmstead, A. T. (1968) *History of Assyria* , third impression, Chicago: The Univ. of C. Press

Ong, Walter J. (1995) *Sözlü ve Yazılı Kültür. Sözün Teknolojileşmesi*, çev. S. P. Banon, İstanbul: Metis yayınları

Ormanian, Malachia (ty) *The Church of Armenia. Her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature and Existing Condition* , Oxford: A. R. Mowbray & Co. Ltd.

Otter, M. (1748) *Voyage en Turquie et en Persie. Avec une Relation des expeditions de Tahmas Kouli-Khan* , Tome II, Paris

Ögel, Bahaeddin (1985) *Türk Kültür Tarihine Giriş* II, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları

Öney, Gönül (1969) 'Anadolu Selçuk Mimarisinde Arslan Figürü', *Anadolu (Anatolia)* , Vol. XIII

Özcan, Mesut (2000a) 'Hewa Ceme Sey Momidan (Sonde Sonde)', *Munzur* 2000/4
Özcan, M. (2000) 'Hewa Xozayt (Hewa Domonunune Kureşune Ce Soe Kaliye Dem)', *Munzur* 2000/3
Özcan, M. (1997) *Zazaca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kaynak yayınları

Özdal, Hayrettin-Erdem, Necip (1938) 'Nazımiye Tetkik Seyahati Notları', *Altan* , sy. 39/42, İstanbul

Özgüç, Nimet (1965) *Kültepe Mühür Baskılarında Anadolu Grubu* , Ankara: TTK Basımevi

Özgüç, Tahsin (1988) *İnandıktepe. Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi*, giriş: Raci Temizer, Ankara: TTK basımevi

Öztürk, Hıdır (1984) *Tarihimizde Tunceli ve Ermeni Mezalimi* , Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Ankara

Öztürk, Yaşar Nuri (1995) *Kur'an'daki İslam* , 10. bs. , İstanbul: Yeni Boyut

Padwick, C. E. (1996) *Muslim Devotions. A Study of Preyer-Manuals in Common Use* , Oxford: Oneworld

Pagliaro, Ant. (ty) 'Parsiler', *İA* , C. 9

Pamukciyan, Kevork (1993) 'İnciciyan'a Göre Erzincan', *Tarih ve Toplum* , sy. 114, Haziran 1993

Pardee, D. (1995a) 'Kothar', *DDDB* .

Pardee, D. (1995) 'Gepen', *DDDB* .

Patton, Walter M. (1920) 'Saints and Martyrs (Muhammadan)', *ERE* , Vol. 11

'Paulicians', *New Catholic Encyclopedia* , Vol. IX, San Fransisco

Piccaluga, Giulia (1987) 'Binding', *ER* . Vol. 2

Piotrovskiy, B. B. (1992) 'Urartu Dini', çev. İsmail Kaynak, *Berhem* , Haziran 1992/2

Piotrovskiy, B. B. (1967) *Urartu. The Kingdom of Van and its Art*,

translated from Russian and edited by Peter S. Gelling. Edinburgh: Evelyn Adams and Mackoy

Pope, Marvin H. (1987) 'The Status of El at Ugarit', *U-F*. Band 19
Pope, M. H. (1955) *El in the Ugaritic Texts*, Leiden: Brill

Popko, Maciej (1995) *Religions of Asia Minor*, translated from Polish by Iwona Zych, Warsaw: Academic Publications

Puhvel, Jaan (1991) *Hittite Etymological Dictionary*, Vol. 3, Berlin: Mouton de Gruyter

Quintus Curtius (1971) *History of Alexander*, Vol. I, Books I-V, translated by J. C. Rolfe, London: William Heinemann Ltd.

Ramsay, William M. (1928) *Asianic Elements in Greek Civilisation*, second (enlarged) edition, London: John Murray

Ransome, Hilda M. (1986) *The Sacred Bee in Ancient Times and Folklore*, London: BBNO

Rawlinson, George (1864) *The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, Vol. II, London: John Murray

Ribichini, S. (1995) 'Melqart', *DDDB*.

Rickard, T. A. (1932) *Man and the Metals*, Vol. II, New York: Whittlesey House

Riggs, Henry (1997) 'Dersim Kürtlerinin Dini', çev. Zafer Avşar, *Alevilik ve Kürtler*, Hazırlayan M. Bayrak

Ringreen, H. - Ström, A. V. (1990) 'İrani Halklarda Din ve Zerdüştlük', çev. B. Baran, *Berhem*, Gulan 1990, hejmar 8

Ringgren, H. (1969) 'The Religion of Ancient Syria', *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, Vol. 1, edited by C. Juoca Bleeker, Geo Widengren, Leiden: Brill

Rizvi, Saiyid Athar Abbas (1975) *A History of Sufism in India*, Vol. I, New Delhi: Munshiran Manoharlal Publishers

Röller, Lynne E. (1994) 'The Phrygian Character of Kybele: The Formation of an Iconography and Cult Ethos in the Iron Age', *Anatolian Iron Ages 3, The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloqium held at Van, 6-12 August 1990*, ed. by A. Çilingiroğlu and D. H. French, Ankara: The British Institute of Archeology at Ankara

Röllig, W. (1993-97) 'Mişir, Mizru, Muşur, Muşri III, Muzir', in *Reallexicon der Assyriologie*, Band 8, Berlin: Walter de Gruyter

Root, Margaret Cool (2002) 'Animals in the Art of Ancient Iran', *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, edited by Billie Jean Collins, Leiden: E. J. Brill

Rudolph, Kurt (1992) 'Mandaenism', *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4, David Noel Freedman -editor in chief-, New York: Doubleday

Russell, James R. (1987) *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series Vol. 5, Richard N. Frye, Massachusetts: Publishers Choice Book Mfg. Co.

Russell, J. R. (1987a) 'Armenian Religion', *ER*. Vol. I

Russell, J. R. (1985) 'Armeno-Iranica', *Acta Iranica, Deuxieme Serie, Hommages et Opera Minora Vol. XI, Papers in Honour of Proffesor Mary Boyce*, Leiden: Brill

Russell. J. R. (1987b) 'Armenia and Iran (Armenian Religion)', *EIr*. Vol.II

Russell, Jeffrey Burton (1977) *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* , New York: Cornell Univ. Press

Sachs, Curt (1968) *The History of Musical Instruments* , New York: W. W. Norton and Company Inc.

Sajjadi, S. (1993) 'Dag', *EIr*. Vol. VI

Sakaoğlu, Saim (1985) 'Doğu Anadolu Folklorunda Milli Kalıplar', *Doğu Anadolu'nun (Sosyal, Kültürel ve İktisadi) Meseleleri Sempozyumu Tebliğleri* , 13-15 Mayıs 1985-Tunceli

Sandalgian, Joseph (1917) *Histoire Documentaire De L'Armenie des Ages du Paganisme (1400 AV.-305 APR. J.-C.)* , Tome I-II, Rome: Imprimerie Du Senat

Saraçoğlu, Hüseyin (1956) *Doğu Anadolu* , C. I, İstanbul: Mf. V.

Sarıkaya, Mehmet Saffet (2002) *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Futuvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri* , Ankara: TC. Kültür Bakanlığı yayınları

Sasson, Jack M. (1979) 'Hurrian Personal Names in the Rimah Archives', *Assur* 2/2, September 1979

Sasuni, Garo (1986) *Kürt Ulusal Hareketleri ve Ermeni-Kürt İlişkileri (15. yy'dan Günümüze)* , çev. B. Zartaryan-M. Yetkin, Orfeus yayınevi

Saunders, Nicholas J. (1990) *The Cult of the Cat* , London: Thames and Hudson Ltd.

Savaş, Savaş Özkan (2002) 'Hititlerde 'Fırtına Tanrısı' ile 'Boğa Kültü' Üzerine Bazı Gözlemler ve Yorumlar', *Archivum Anatolicum* , sy. 5, Ankara

Sax, Boria (2001) *The Mythical Zoo. An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, & Literature* , Santa Barbara: ABC-CLIO

Say, Yağmur (1998) 'Seyyid Battal Gazi', *Alevilik Araştırmaları* (Anadolu Alevi Akademisi Yayın Organı), yıl 1, sy. 1

Sayılı, Aydın (1966) *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astrononi ve Tıp* , Ankara: TTK basımevi

Schaeffer, Claude F. A. (1936) *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit* , London: Oxford Univ. Press

Schäfer, H. P. (1973-74) 'Zur Stele Menuas aus Bagin (Balin)', *İstanbuler Mitteilungen* 23/24

Schimmel, Annamarie (1991) 'Sacred Geography in Islam', in *Sacred Places and Profane Spaces. Essays in the Geographics of Judaism, Christianity and Islam* , ed. by J. Scott and P. Simpson-Housley, New York: Greenwood Press

Schimmel, A. (1989) *Islamic Names* , Edinborgh: Edinburgh Univ. Press

Schimmel, A. (1976a) *Pain and Grace. A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India* , Leiden: Brill

Schimmel, A. (1976) *Mystical Dimensions of Islam* , Chapell Hill: The Univ. of North Carolina Press
Schimmel, A. (ty) Calligraphy and Sufism in Ottoman Turkey', in *The Dervish Lodge. Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, ed. by Raymond Lifchez, Univ. of California Press

Schrijver, Peter (1991) *The Reflexes of the Proto-Indo-European Laryngeals in Latin* , Amsterdam: Rodopi

Schroeter, Susanne (1988) 'Anaerkil Toplumlar ve Onların Başarıları', *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* , C. 8, İstanbul: İletişim yayınları

Schurmann, H. F. (1962) *The Mongols of Afghanistan. An Ethnography of the Mongols and Related Peoples of Afghanistan* , 'S-Gravenhage: Mouton & Co.

Segert, Stanislav (1984) *A Basis Grammar of the Ugaritic Language with Selected Texts and Glossary* , California: Univ. of California Press
van Selms, A. (1979) 'The Root k-t-r And Its Derivatives in Ugaritic Literature', *U-F* . Band 11

Seropyan, Sarkis (2003) *Can Gülüm Anahit ve Kazben. Ermeni Tanrıları Konuşuyor* , İstanbul: Belge yayınları

Sever, Erol (1993) *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni* , 2. bs., İstanbul: Berfin yayınları

Sevgen, Nazmi (1999) *Zazalar ve Kızılbaşlar. Coğrafya-Tarih-Hukuk-Folklor-Teogoni* , Ankara: Kalan yayınları

Sevin, Veli (1994) 'The Urartian Rock-Cut Tombs From Palu'. *Tel Aviv*, Vol. 21, No. 1

Shahbazi, A. Sh. (1984) 'On *vâregna* the Royal Falcon', *Zeitschrift der deutschen Morgenleindischen Gesellschaft*, Band 134, Stuttgart

El-Shamy, Hasan M. (1995) *Folk Traditions of the Arab World. A Guide to Motif Classification*, Vol. I, Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press

Shokoohy, Mehrdad (1985) 'Two Fire Temples Converted to Mosques in Central Iran', *Acta Iranica* 25, Leiden: Brill

Sihmû, Zafer (2002) 'Dersim Kızılbaşları -IV', *Munzur*, sy. 9
Sihmû, Z. (2001) 'Dersim Kızılbaşları -III', *Munzur*, sy. 8

'Sivas', *YA*. C. 9, İstanbul, 1982-3

Skaervo, P. O. (1987) 'Asi (Asi in the Younger Avesta)', *EIr*. Vol. II

Smith, Margaret (1973) *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, reprinted, Amsterdam: Philo Press

Smith, Mark Stratton (2001) *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Backround and the Ugaritic Texts*, Oxford: Univ. Press
Smith, M. S. (1994) *The Ugaritic Baal Cycle*, Vol. I, Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2, Leiden: Brill
Smith, M. S. (1987) *Kothar wa-Hasis. The Ugaritic Craftsman God*, Yale Univ. PH. D. 1985, Univ. Microfilm International, 1987

Smith. W. Robertson (1956) *The Religion of the Semites* , New York: The Meridian Library
Smith, W. Robertson (1901) *Lectures on the Religion of the Semites* , new edition, London: Adam and Charles Black

Söderblom, Nathan (1911) 'Death and Disposal of the Dead (Parsi)', *ERE* . Vol. 4

Speirs, A. G. M. (1984) *Proto-Indo-European Laryngeals and Ablaut*, Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert

Spiegel, Fr. (1873) *Erânische Alterthumskunde* , Band II, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann
Spiegel, Fr. (1871) *Erânische Alterthumskunde* , Band I, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann

Steingas (1930) *Persian-English Dictionary* , second impression, London: Kegan Paul

Stoyanov, Yuri (2001) 'Islamic and Christian heterodox water cosmogonies from the Ottoman period- parallels and contrasts', *BSOAS* . Vol. 64

Le Strange, G. (1930) *The Lands of the Eastern Caliphate* , Cambridge: Cambridge Univ. Press

Strange, John (1980) *Caphtor/Keftiu. A New Investigation* , Leiden: Brill

Sykes, Mark (1908) 'The Kurdish Tribes of the Ottoman Empires', *JRAIGBI* . Vol. 38, July-December 1908

Syme. Ronald (1995) *Anatolica. Studies in Strabo* , ed. by Anthony Birley, Oxford: Clarendon Press

Sznycer, Maurice (1981) 'The Religions of the Phoenicians and Punics'; *Mythologies* Vol. I, complied by Yves Bonnefoy, trans. Under the direction of Wendy Doniger, Chicago and London: The Univ. of Chicago Press

Şenel, Alaeddin (1996) *Siyasal Düşünceler Tarihi* , kısaltılmış 6. bs. Ankara: Bilim ve Sanat yayınları

Şerefhan (1990) *Şerefname* , çev. M. Emin Bozarslan, İstanbul: Hasat yayınları

Tafazzoli, Ahmad (1992) 'Çinwad Puhl', *EIr* . Vol. V, California: Mazda Publishers
Tafazzoli, A. (1985) 'Agoş Vehedan', *Eir* . Vol. 1: Routledge and Kegan Paul

Taffet, A. - Yakar, J. (1998) 'Politics and Religion in Urartu', *Essays on Ancient Anatolia in Second Millenium BC.* , ed. by H. I. H. Prince Takahito Mikasa, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag

Talqvist, K. L. (1966) *Assyrian Personal Names* , Hildesheim: Georg Olms Verlagbuchhandlung

Taneri, Aydın (1993) *Harzemşahlar* , Ankara: TDVY.

Tankut, Hasan Reşit (2000) *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler* , Ankara: Kalan yayınları

Tanyu, Hikmet (1987) *Türklerde Taşla İlgili İnançlar* , Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları

Taracha, Piotr (1996) 'Two Spears on the Stag Rhyton in the Schimmel Collection', *Ar. An* . Sy. 2, Ankara: AÜDTCF. Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri

Taraporewala, Irach J. (2002) *Zerdüşt Dini, Zerdüşt'ün Gathaları, Üç Unutulmuş Din* , çev. Nice Damar, İstanbul: Avesta

Tarhan, M. Taner (1982) 'Urartu Devletinin Yapısal Karakteri', *IX. TTK. Ankara, 21-25 Eylül 1981, Kongreye Sunulan Bildiriler* , C. 1

Taşğın, Ahmet (2003) 'Dersim/Tunceli Aleviliği'nin Yeniden İnşası', *Munzur*, 2003/2

Taşyürek, O. A. (1978) 'Darstellungen des Uraräischen Gottes Haldi', *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens* , festschrift fur Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28 Februari 1976, Leiden: Brill

Tawil, Hayim (1982) 'The Historicity of 2 Kings 19:24 (=ISAIAH 37:25): The Problem of YE'ÖRE MÂŞÔR', JNES. Vol. 41, January-October 1982

Tayê Lawikê Dêrsinî (Dersim Türküleri) , Ankara, 1992: Berhem yayınları

Taylor, J. G. (1992) 'Notes of researches in the Deyrsim Dagh', çev. ve özetleyen Seyfi Cengiz, *Desmala Surê* , amor 2, Nisane 1992

Taylor, J. G. (1868) 'Journal of a Tour in Armenia, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagh', *JRAS*. Vol. 38, 1868

Tcheraz, Minas (1893) 'Notes sur la Mythologie Armenienne', *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists* (Held in London, 5th to 12th September 1892), Vol. II, London: Ballantyne, Hanson&Co.

Teixidor, Javier (1977) *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East* , New jersey: Princeton Univ. Press

Ter Haar, Johan (1992) 'The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshibandi Order', *The Legacy of Medieval Persian Sufisim* , foreword by Dr. Javad Nurbakhsh, introduction by S. H. Nasr, London: Khaniqahi Niimatullahi Publications

Thomas, N. W. (1908) 'Animals', *ERE* . Vol. I

Tiele, C. P. (1893) *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid tot op Alexander den Groote* , Eerste Deel, Amsterdam: P. N. van Kampen en zoon

Timuroğlu, Vecihi (2001) 'Alevilik, Bektaşilik, Şiilik, Kızılbaşlık Üzerine Bir Ön Çalışma -I', *Munzur*, sy. 5

Titley, Norah M. (1983) *Persian Miniature Painting and Its Influence on the Art of Turkey and India* , London: The British Library

Van der Toorn, Karel (1996) *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel* , Leiden: Brill

Van der Toorn, K. (1995b) 'Shepperd', *DDDB* .

Van der Toorn, K. (1995a) 'Hayin', *DDDB* .

Van der Toorn, K. (1995) 'Euphrates', *DDDB* . Leiden: Brill

Tornêcengî, Hawar (1989) 'Wuşenê Tikmeyî', *Berhem* , 1989, sy. 4

Trimingham, J. Spencer (1971) *The Sufi Orders in İslam* , Oxford: The Clarendon Press

Tunceli Il Yıllığı, 1974, yy.
'Tunceli', *YA*.. C. 10, 1982-84

Turan, Osman (1993) *Selçuklular Zamanında Türkiye* , İstanbul: Boğaziçi yayınları
Turan, O. (1965) *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* , Ankara: TAKE. Yayınları

Turner, R. L. (1966) *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Language* , London, New York, Toronto: Oxford Univ. Press

Turcan, Robert (1997) *The Cults of the Roman Empire* , trans. By Antonia Nevill, Cornwall: Blackwell Publishers

Türk, Hüseyin (2002) *Nusayrilik (Arap Aleviliği) ve Nusayrilerde Hızır inancı* , Ankara: Ütopya yayınevi

Türkdoğan, Orhan (1995) *Alevi Bektaşi Kimliği -Sosyo-Antropolojik Araştırma* , İstanbul: Timaş yayınları

Türkay, Cevdet (1979) *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatler* , İstanbul: Tercüman Kaynak Eserler Dizisi

Ulansey, David (1998) *Mitras Gizlerinin Kökeni* , çev. Hüsnü Ovacık, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat yayınları

Uludağ, Süleyman (2002) 'Keramet', *TDVİA* . C. 25
Uludağ, S. (1998) 'Hızır', *TDVİA* . C. 17
Uludağ, S. (1991) 'Baba', *TDVİA* . C. 2

Umar, Bilge (1993) *Türkiye'deki Tarihsel Adlar* , İstanbul: İnkılap kitabevi

Urfalı Mateos (1962) *Urfalı Mateos Vekayi-namesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* , çev. Hrant D. Andreasyan, notlar; E. Dulaurer, notları çeviren M. H. Yınanç, Ankara: TTK. basımevi

Uzunoğlu, Edibe (1979) 'Küp Üzerinde Bir Hitit Silindir Mühür Baskısı', *An. Ar.* VI, 1978

Ünal, Ahmet (1998) *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets from Ortaköy (Çorum),* Central Turkey, İstanbul: Simurg

Ünver, A. Süheyl (1952) 'Sultan Murad'ın Revan Seferi Kronolojisi', *Belleten* , C. XVI. Ekim 1952, sy. 64

Vahman, F. (1985) 'A Beatiful Girl', *Acta Iranica* 25, Leiden: Brill

Vaux, R. de (1958) 'Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient', im *Von Ugarit Nach Qumran, Beitrage zur Alttestamentlichen und AltOrientalischen Forschung* , Otto Eissfeldt zum 1. September 1957 dargebracht von Freunden und Schulern, herausgegeben in Zusammenarbeit mit W. F. Albright, W. Baumgartner, J. Lindblom, J. Pedersen und H. H. Rowley von Johannes Hempel und Leonhard Rost, Berlin: Verlag Alfred Topelmann

Vire, F. (ty) 'Kalb', *EI* . Vol. 4

Vermaseren, M. J. (1966) *The Legend of the Attis in Greek and Roman Art* , Leiden: Brill

Waites, Margaret C. (1923) 'The Deities of the Sacred Axe', *American Journal of Archaeology* , Vol. 27, Issue 1 (Jan.-Mar. 1923)

Walker, Barbara G. (1983) *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets,* New York: Harper and Row

Walkèr, Warren S. - Uysal, Ahmet E. (1973) 'An Ancient God in Modern Turkey: Some Aspects of the Cult of Hızır', *Journal of American Folklore* 86

Ward, William Hayes (1910) *The Seal Cylinders of Western Asia* , Washington: The Carnegie Institution of Washington

Waters, J. (1970) *The Political Development and Significance of the Shepherd-King Symbol in the Ancient Near East and in the Old Testament,* London: Univ. Microfilms International

Watterson, Barbara (1984) *The Gods of Ancient Egypt,* London: B. T. Batsford Ltd.

Wayes, William Hayes (1910) *The Seal Cylinders of Western Asia,* Washington: The Carnegie Institution of Washington

Wehr, Hans (1966) *A Dictionary of Modern Written Arabic,* edited by J. Milton Cowan, second printing, Wiesbaden: Otto Harrassowitz

Wensinck, A. J. (1967a) 'İlyas', *IA* . C. 5/2

Wensinck, A. J. (1967) 'Hızır', *IA* . C. 5/1

Wensinck. A. J. (ty) 'Ka'be', *IA* . C. 6
Wensinck, A. J. (1918) *The Ocean in the Literature of the Western Semites*, Amsterdam: Johannes Muller

Westermarck, Edward (1926) *Ritual and Belief in Morocco,* Vol. I, London: Macmillan and Co. Ltd.

Wheeler, Brannon M. (2002) *Prophets in the Quran. An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis,* selected and translated by B. M. Wheeler, London: Continuum
Wheeler, B. M. (1998a) 'Moses or Alexander? Early Islamic Exegesis of Qur'an 18:60-65', *JNES* . July 1998, Vol. 57, No. 3
Wheeler, B. M. (1998) 'The Jewish Origins of Qur'an 18:65-82? Reexamining Arent Jan Wensinck's Theory', *JAOS* . Vol. 118, No. 2, April-June 1998

Whitlock, Ralph (1979) *In Search of Lost Gods. A Guide to British Folklore* , Oxford: Phaidon Press Limited

Widengren, Geo (1979) 'Babakiyah and the Mithraic Mysteries', in *Mysteria Mithrae, Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with particular Reference to Roman and Ostian Sources', Rome and Ostia 28-31 March 1978* , ed. by Ugo Bianchi, Leiden: Brill
Widengren, G. (1961) 'Synkretische Religionen', *Handbuch der Orientalistik, Herausgegeben von B. Spuler, (Zweiter Abschnitt) Religionsgeschichte des Orients in der zeit der Weltreligion*, Leiden: E. J. Brill

Wilhelm, Gernot (1989) *The Hurrians*, translated from German by Jennifer Barnes, with a chapter by Diana L. Stein, Wiltshire: Aris and Phillips Ltd.

Wilkinson. Richard H. (2003) *The Complete Gods and Goddess of the Ancient Egypt*, Singapore: Thames & Hudson

Willetts, R. F. (1962) *Cretan Cults and Festivals*, London: Routledge and Kegan Paul

Wilson, Peter Lambert (1980) *Angels*, London: Thames and Hudson

Wilson, Robert R. (1977) *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven: Yale Univ. Press

Witt, R. E. (1997) *Isis in the Ancient World* , London: Johns Hopkins Univ. Press

Wolper, Ethel Sara (2000) 'Khidr, Elwan Celebi and the Conversion of Sacred Sanstuaries in Anatolia', *The Muslim World*, Vol. 90, Fall 2000

Wright, John Kirtland (1925) *Geographical Lore of the Time of the Crussades*, New York: American Geographical Society

Wright, William (1884) *The Empire of the Hittites*, London: James Nisbet and Co.

Wyatt, N. (1998) *Religious Texts from Ugarit. The Worlds of Ilimilku and his Colleagues*, Sheffield: Sheffield Academic Press

Xemgin, Ethem (1995) *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi*. İstanbul: Berfin yayınları

Xemgin, E. (1992) *Kürdistan'da Dini İnançlar ve Etkileri (İslamiyet Öncesi)*, İstanbul: Melsa yayınları

Yacoubian, Adour H. (1944) *English-Armenian and Armenian-English Concise Dictionary*, Los Angeles: Armenian Archives Press

Yaman, Mehmet (1994) *Alevilik. İnanç-Edeb-Erkan*, İstanbul: Ufuk yayıncılık

Yeni Türkiye Atlası, Ankara, 1977: MSB. Harita Genel Müdürlüğü

Yınanç, Mukrimin Halil (1945) 'Celaleddin Harzemşah', *İA* . C. 3

Yuvalı, Abdulkadir (ty) 'Tunceli ve Yöresi Tarihi', *Doğu Anadolu'nun (Sosyal, Kültürel ve İktisadi) Meseleleri Sempozyumu Tebliğleri*, 13-15 Mayıs 1985, Tunceli

Yücel, Yaşar-Sevim, Ali (1991) *Türkiye Tarihi III (Osmanlı Dönemi 1566-1730)*, Ankara: TTK. yayınları

Zadok, Ran (1979) 'On Some Foreign Population Groups in First-Millenium Babylonia', *Tel Aviv* 6

Zaehner, R. C. (1961) *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Worcester and London: Wiedenfeld and Nicholson

Zijl, Peter van (1972) Baal. A Study of Texts in Connexion with *Baal in the Ugaritic Epics*, Vluyn: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer

Zimmer, Heinrich (1968) *The Art of Indian Asia. Its Mythology and Transformations*, completed and edited by Joseph Campbell, with photographs by Eliot Elisofon and Others, Vol. I -Text-, Tennesse: Princeton Univ. Press

KOMAL YAYINLARI (ANKARA-1974)

1- *DDKO Dava Dosyası* (Ankara,1975)
2- *Irak Kürt Hareketi ve Baas Irkçılığı* (Ank.1975)
3- *Bilimsel Yöntem, Üniversite Özerkliği ve Demokratik Toplum İlkeleri Açısından İ. Beşikçi Davası* (Ank.1975)
4- *Gururla Bakıyorum Dünyaya*-Şiir-/Orhan Kotan (Ank.1975)
5- *Kürt Aşiretleri Üzerinde Sosyolojik İncelemeler*/Ziya Gökalp (Ank.1975) (Yeniden Basım)
6- *Koçgiri Halk Hareketi 1919-1921* (Ank.1976)
7- *19.yy'da Kürdistan Üzerinde Mücadele/Halfin* (Ank.1976) Çeviri.
8- *Belasına Sevdalandığım Bebek*-Şiir-/Sinan Sabri (İst.1976)
9- *Felsefe İncelemeleri, Doğa, Topluma ve Olaylara Bakış Yöntemi* (Ank.1976)
10- *Bilim Yöntemi*/İsmail Beşikçi (Ank.1976)
11- *Kürtler*/MİNORSKİ (İst.1977) Çeviri
12- *Onbinlerin Kürdistan'dan Geçişi Anabasis*/KSENOFON (İst.1977) Çeviri
13- *Bilim Yöntemi-Türkiye'deki Uygulama 1; Kürtlerin Mecburi İskanı*/İ.BEŞİKÇİ (İst.1977)
14- *Bir Kürt Devrimcisi Edip Karanan'ın Anısına* (İst.1977)
15- *Welat-İsyancının Türküsü*/Seyit Alp (Ank.1977)
16- *Bilim Yöntemi-Türkiye'deki Uygulama 2; Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*/İ.BEŞİKÇİ (Ank.1977)
17- *Kürdistan Tarihi*/M.Emin ZEKİ (Ank.1977) Yeniden Basım
18- *Özeleştiri Hedef-Engel Üzerine* (Ank.1977)
19- *Ürün'deki Bir Yazı Üzerine* (Ank.1977)
20- *Türkiye Reisicumhuru M.Kemal Paşa Hazretlerine Açık Mektup* 1933/C.Ali BEDİRXAN (Ank.1978) Yeniden Basım
21- *Bilim Yöntemi-Türkiye'deki Uygulama 3;Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Tüzüğü (1927) ve Kürt Sorunu*/İ.BEŞİKÇİ (İst.1978)
22- *Kürdistan 1918-1946*/Lucien RAMBOUT (İst.1978) Çeviri
23- *Kürdistan Üzerinde Örgütlü Devlet Terörü ve İsmail Beşikçi Biyografi, Savunmalar, Mektuplar* (İzmir 1980)

DENGÊ KOMAL YAYINLARI
24/01- *Faşizm/Rızgari* (Almanya 1980) (1. Baskı, Rızgari Dergisi, 1979)
25/02- *12 Eylül Darbesinin Anatomisi/Rızgari* (Almanya 1981) (1. Basım. Rızgari Yayını)
26/03- *Generaller Kanlı Yönetimine Devam Ediyor* (Almanya 1981)

27/04- *Filistin Faciası* (Almanya 1982)
28/05- *Ayrı Dur, Ortak Vur* (Almanya 1982)
29/06- *Unesco'ya Mektup*/İ.BEŞİKÇİ (İsveç 1983)
30/07- *Generaller Yargılanmalıdır*/Şerafettin Kaya (İsveç 1983)
31/08- *Direnen Diyarbakır* (İsveç 1984)
32/09- *Savunma*/İ.BEŞİKÇİ (İsveç, 1984)
33/10- *Sancı*/O. Kotan (İsveç 1984)
34/11- *Dogmalar, Tabular, Fanatizm v.s*/N. BORA (İsveç 1984)
35/12- *Ein Wissenschaftler in Türkischen Gefangis*-İ.Beşikçi (Almanya 1985)
36/13- *Qolinç*/TORİ (İsveç 1985)
37/14- *Tu*/Mehmet Uzun (İsveç1986)
38/15- *Kürtlerde Sanat*/Nergisa TORİ(İsveç 1986)
39/16-*Türk Tarih Tezi ve Kürt Sorunu*/İ BEŞİKÇİ(2. Baskı,İsveç1986)
40/17 *Diyarbakır Rızgari Davasında Siyasi Savunma*/R.MARAŞLI(Almanya1987)

KOMAL YAYINLARI

41- *19.yy'da Kürdistan Üzerine Mücadeleler*/Halfin(2.baskı,İST. 1992)
42- *Diyarbekir Rızgari Davasında Siyasi Savunma*/R.MARAŞLI (2. Baskı, İst. 1992)
43- *Koçgiri Halk Hareketi* (3. ve 4. Baskı İst. 1992)
44- *Jana Gel*/İbrahim AHMET (İst. 1992) (Yeniden Basım)
45- *Qolinç*/TORİ (2. Baskı, İst. 1992)
46- *1924 Beytüşşebap İsyanı ve Şeyh Sait Ayaklanmasına Etkileri*/Cemil Gündoğan (İst.1994)
47- *Arkeolojiden Demirci Kawa'ya Işık*/S. BULUT (İst. 1996)
48- *Trapezunta (Trabzon Rum İmparatorluğu'nun Son Günleri)*/J. Mac'e-Scaron (İst. 1996) Çeviri
49- *Yasaklı Yazılar*/Recep Maraşlı (İst. 1996)
50- *Şilan*/Torî (İst. 1996)
51- *GAP*/Nesîmî Yaman (İst. 1996)
52- *Halklar Hapishanesi "Anadolu"*/Gürdal AKSOY (İst. 2002)
53- *Bir Yanılsamanın Sonu*/Mahsun Hayir Pir (İst. 2002)
54- *Qadrî Can 1911-1972*/ Dilawerê ZENGî (İst. 2004)
55- *Belqitî*/Hurşit MİRZENGî (İst. 2004)
56- *Çirok û Jiyan*/Abbas ALKAN (İst. 2004)
57- *Kalemêr û Behr*/Ernest HEMİNGWAY
58- *Geçici Irak Anayasası Ve Güney Kürdistan (İlgili Belgeler ve Anayasa Taslakları*/Rıza DİNÇ (İst.2004)

Dersim Alevi Kürt Mitolojisi

Raa Haq'da Dinsel Figürler

GÜRDAL AKSOY

Dağların kişilik bulduğu bir coğrafyadır Dersim. Hele ki bu, dinsel bağlamda değerlendirildiğinde… Çünkü, Dersim'deki inançlar bir anlamda dağlarla vücut bulmuştur. Gerek 'heterodoks' inanç kütlelerine bir sığınak olması bakımından, gerekse en bilinen örneklerini **Duzgı, Tujik** ve **Munzur** dağlarında gördüğümüz kadarıyla dağlar Dersim Aleviliğinin dinsel kaleleri olagelmiştir.

Kitap Duzgı'dan Munzur'a, Kureş'ten Bamasur'a dek bu gizemli dinin mitolojik karakterlerinin tarihsel arka planına ilişkin önemli bulgular sunmakta, yeni savlar içermektedir. **Duzgı** ve **Munzur** Zerdüşti tanrılarından **Mithra** ile **Ahura Mazda**'nın birer veli olarak kişileştirilmiş uzantıları mıdırlar? **Kureş** ve **Bamasur** gerçek kişiler miydi? Kerametlerinin tarihsel köklerini hangi coğrafya(lar)da aramak gerekir? **Xızır** Raa Haq inançlarında nasıl bir role sahiptir ve hangi mitolojik figürün bir dönüşümüdür? **Ağuçan** adı sanıldığı gibi Türkçe **ağu içen**'den mi gelmektedir?

Dersim Alevi Kürt Mitolojisi bu gibi sorulara yalnızca yanıtlar bulmayı değil, aynı zamanda yeni sorularla konunun kapsamını genişletmeyi amaçlayarak, esrarını hâlâ büyük ölçüde koruyan bu coğrafyanın dağlarla vücut bulmuş dini hakkında yeni araştırmalara bir zemin oluşturacak gibi görünmektedir.

ISBN: 975-7102-13-X

9 789757 102137

KomaL

ÇAPKIRIN•WEŞANDIN•BELAVKIRIN